ZZvl/LC - /p)

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

DE
VIRTUTIBUS INFUSIS

COMMENTARIUS IN SECUNDAM PARTEM
S. THOMAE

AUCTORE

LUDOVICO BILLOT S. I

De virtutibus infusis in genere, et theologicis in specie

Editio quarta aucta et emendata

ROMAE

APl'0 AEDES UNIVERSITATIS GREGOR1ANAE

M DCCCC · XXVIII

PROOEMIUM

§ 1.

Unum summum et verum bonum est: omnis boni bonum, bonum unde omne bonum, cui non additur quid sit ipsum bonum. Nam cum dicitur bonus homo, et bonus ager, et bona domus, et bonum animal, et bona arbor, et bonum corpus, et bona anima, toties adiungitur quoties dicitur bonum. Est bonum simplex, purum ; ipsum bonum quo cuncta sunt bona, et ex quo cuncta sunt bona, in cuius fruitione summa beatitudo consistit, et aeterna vita, et hoc bonum Deus est. Qui cum nec a seipso separari possit, nec seipso frucndo privari, ideo essentialiter atque immutabiliter beatus, imo verius, ipsa imparticipata ac subsistens beatitudo ; in quo nimirum non diversa sunt quod est et quo est, quod vivit et quo vel unde beatissime vivit, sed idipsum et idipsum, et idipsum, Dominus Deus omnipotens. Deus igitur, sicut est suum esse, et sua vita, et sua sapientia, et sua bonitas, ita et sua béatitude.



Id nobis pro modulo nostro inculcat Scriptura in ipso exordio, cum post relata consummata opera coeli et terrae: *Et requievit,* inquit, *die septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret.* Ubi insinuatur Deus nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi eius indiguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. Quia enim ex illo ita est quidquid ex illo est, ipse autem nulli quod ex ipso est, debeat quod beatus est: se rebus quas fecit diligendo praeposuit, non sanctificans diem quo ea facienda inchoavit, nec illum quo ea perfecit, ne illis vel faciendis vel factis auctum eius gaudium videretur, sed eum quo ab ipsis in seipso requievit. Et ipse quidem nunquam ista requie caruit, sed nobis eam per diem septimum ostendit. Quia ergo est omnipotens et bonus, omnia valde bona fecit. Quia vero seipso bono perfecte beatus est, a bonis quae fecit in seipso requievit, ea scilicet requie a qua nunquam recessit, seipso et a seipso et de seipso beatissimus.

A tantae perfectionis culmine longe in infinitum est omnis creatura. Quippe, cum Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse sicut ipse est. Et aliis dedit esse amplius aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sed si qua in hac scala entium eminens creatura, ex ipsa nobilitate sui esse habet ut beata esse possit, id quidem nonnisi adhaerendo immutabili bono, uni vero beato Deo, cui usque adeo bonum eius est, ut sine illo miseram eam esse necesse sit. Qui etiam non quolibet modo in hoc ordine provi-

dentiae fruendus finis ei proponitur, sed modo plane supernatural! in visione intuitiva. Unde hoc bono adepto beata, quo amisso misera est, et tanto miserior amisso, quanto beatior adepto : non sicut ille qui seipso bono beatus, nequaquam miser esse potest, quia non se potest amittere. Sic igitur, informe quiddam nobis proponitur, quod tam ad beatitudinem quam ad miseriam potest. Spiritum creatum dico, cui non hoc est vivere quod beate vivere, nam vivit etiam fluitans in profundo tenebroso vacuitatis suae ; cui proinde restat converti ad eum a quo factus est, et magis magisque vivere apud fontem vitae, et in lumine eius videre lumen, et perfici, et illustrari, et beari.

Tenebrosam abyssum universae spiritualis creaturae indicaverunt ab initio apostatae angeli. Inciderunt enim in eam. dum sua bonitate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiori beatifico bono ad propria defluxerunt, et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua cha ritate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt Emerserunt vero ab ea supercaelestes angeli casto amore cohaerentes Deo. Quoniam Deus ostendit eis seipsum et sufficit eis, et ideo non declinant ab eo, nec ad se. Haec est domus Dei non terrena, neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritualis et particeps aeternitatis divinae, quia sine labe in aeternum. O beata terque beata, Deus meus, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno inhabitatore te atque illustratore suo, contemplans delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud ! Mens pura concordissime una. stabili-

mento pacis sanctorum spirituum qui sunt cives civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia (').

Est erga quaedam sublimis creatura tam arcte cohaerens Deo vero et vere aeterno, ut in nullam vicissitudinum varietatem ab illo se resolvat ac delinat, sed in eius solius contemplatione beatissime requiescat. Est et alia in sempiterna miseria vitam agens, quoniam a summo bono defluxit tanquam in abyssum informitatis suae. Nunc autem medio modo se habet ea quae adhuc ad utrumque est possibilis, nondum in fine conquiescens, neque etiam a fine delapsa. Et haec est peregrinans anima cui competit adhuc moveri in finem, adhuc transire in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, et consequenter iis formari virtutibus quibus tenditur in possessionem summi boni, secundum quod scriptum est: *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum ! Beatus vir cuius est auxilium abs te ; ascensiones in corde suo disposuit, in vatie lacrymarum in loco quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion.* Porro de his virtutibus per quas fiunt ascensiones intus in corde, usquedum perveniatur in visione aeterna ad bonum beatificans quod est super omnem creaturam, nunc nobis sermo.

§ 2-

Istae autem virtutes, ex hoc ipso quo totae quantae sunt, ordinantur ad finem qui omnem transcendit

(i) August, in Psalm. 26, et l. 4 de Genes, ad litt. c. 15, et l. 19 de civit c. 1, et l. 13 Confess., passim.

naturae facultatem, nequaquam esse possunt ex propria hominis industria comparatae, sed imprimis necesse est eas divinitus infusas agnoscere, per redemptionem quae est in Christo lesu. « Considerandum, inquit S. «Thomas (1), quod est duplex hominis bonum; unum « quidem quod est proportionatum suae naturae, aliud • autem quod suae naturae facultatem excedit. Et quia ‹ unumquodque ordinatur ad finem per operationem « aliquam, et ea quae sunt ad finem oportet esse aliqualiter tini proportionata, necessarium est esse ali-« quas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem « supernaturalem, quae excedant facultatem principio-•rum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, « nisi supra principia naturalia, aliqua supernaturalia « operationum principia (id est virtutes) homini infun-«dantur a Deo·. Quapropter in Canticis Canticorum clamat sponsa, quam introduxit Rex in cellaria sua, id est anima quam praeter et ultra omnem naturae ordinem evocavit Deus ad intima illa penetralia ubi beatissimam suam aeternamque vitam vivit; clamat, inquam, sponsa ad suum sponsum Christum: *Oleum effusum nomen tuum* (2), his verbis significans mysticam unctionem unde Christi nomen elucet, quae per infusam gratiam infusasque virtutes in nos refunditur, iam ordinata est in ea charitas (3), iam equitatui Domini in cur ribus Pharaonis assimilata est (4), propter omnium aciem virtutum quae charitatem comitantur. At non studiis,

(1) De Virtutibus, Q. i, a. io.
(2) Canlic. 1-2.
(3) Ibid. II-4.
(4) Ibid. 1-8.

non operibus haec adscribit suis, sed sponsi tribuit largitati, de oleo utique effuso nomine cius. Novit enim ubi nata est; memor est beneficii de quo sponsus ad eam: *Sub arbore malo excitavi te: ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua* [1]. Quippe sub malo terrestris paradisi corrupta fuerat Eva mater generis nostri; sub ea arbore infelix illa progeniem projecerat suam; ibi futuram sponsam sponsus invenerat sepultam in sopore mortis, destitutam omnibus principiis spiritualis vitae. Sed et ibi quoque suscitavit ad vitam, vertens funestum lignum scientiae boni et mali in lignum redemptionis, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et quae ex arbore prognata erant mala, per arborem sanarentur. In ligno igitur crucis factum est oleum effusum nomen eius, et sicut origo fontium et fluminum omnium mare est, sic et supernaturalium virtutum quae *infusae* dicuntur et sunt, Christus crucifixus.

At vero, dum infusas virtutes audis, ne eas tales esse suspiceris, quae nulla similitudinis habitudine ad naturalia nostra activitatis principia comparentur. Semper enim gratia inseritur naturae, et ideo virtutes illae respectu supernaturalis finis, respondere debent principiis tum congenitis tum acquisitis respectu naturalis. Et naturalia quidem operationum principia sunt essentia animae et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, a quibus procedit actio hominis in quantum huiusmodi. Quod tamen nequaquam esse posset nisi in intellectu haberetur quidam quasi innatus habitus primorum principiorum ducens in cognitionem finis hu-

(1) Ibid. VIII-5.

manae vitae, et similiter in voluntate naturalis in eum dem finem inclinatio, praecontinens tanquam in semine virtutes requisitas ad eius prosecutionem per media idonea. Itaque est primo essentia animae ut remotum principium operationum. Deinde sunt activae potentiae naturaliter in seipsis insertum habentes unde prospiciatur atque appetatur finis. Tertio sunt habitus acquisiti moralium virtutum facientes hominem bene dispositum circa ea quae sunt ad finem, id est circa operationes et passiones moderandas prout dictus finis exigit. - Nunc ergo considera quomodo hisce activitatis principiis, partim quidem congenitis, partim vero studio et exercitio acquirendis, parallelo ordine accedant principia desuper infusa de quibus nunc sermo. Etenim ‹ infunditur divinitus homini ad peragendas actiones or-
« dinatas in finem vitae aeternae, primo quidem *gratia*
« (sanctificans), per quam habet anima quoddam spirituale esse. Deinde *fides, spes, et charitas,* ut per fi-
« dem intellectus illuminetur de aliquibus supernatura-
« libus cognoscendis quae se habent in isto ordine sicut
«principia naturaliter cognita in ordine connaturalium
« operationum. Per spem autem et charitatem acquirit
« voluntas quamdam inclinationem in illud bonum su-
« pernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem
* inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut prae-
« ter ista principia naturalia requiruntur habitus virtu-
«tum (moralium) ad perfectionem hominis secundum
« modum sibi connaturalem, ita ex influentia divina
«consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia
« principia, aliquas *virtutes morales infusas,* quibus
‹ perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae

«aeternae (■)·. Sic igitur, essentiae animae respondet infusa gratia sanctificans velut natura nova et radicale principium operationum supernaturalium. Potentiis operating secundum quod circa ipsum finem versantur, respondent virtutes theologicae, fides et spes et charitas. Habitibus demum acquisitis quibus homo bene se disponit in iis quae sunt ad finem, respondent infusae virtutes morales, videlicet infusa prudentia, infusa iustitia, infusa temperantia, infusa fortitudo. - Et gratia quidem sanctificans non est secundum se operativa, sicut nec animae essentia per se immediate. Caetera vero pro activis principiis habenda esse, satis ostendit vel ipsa generalis et confusa notio mox declarata. Neque enim ex hoc quod propriis nostris actibus virtutes istae non generantur, passivas eas recte usquam appellaveris. Alias oporteret et ipsam voluntatem potentiam passivam asserere, eo quod congenita homini est, non studio et exercitio comparata, sed exsistens a natura. Nihil ergo hic confert originis modus, sed sola intrinseca quidditas est consideranda. Porro, etsi virtutes supernaturales in nobis fiant sine nobis, adhuc tamen infunduntur tanquam principia activitatis, utpote quae pro formali effectu habeant perficere nos ad connaturaliter operandum in ordine ad finem illum qui omnem nostram naturalem excedit facultatem. Accedit insuper quod ita perficiunt ad operandum, ut etiam ex operatione perficiantur, certa quadam et verissima ratione: tum quia assuetudo operum ad promptum earum exercitium confert quam plurimum, tum quia ex merito

(i) S. Thom. de Virt., Q. i, a. io.

operantis intrinsecum augmentum accipiunt sub iisdem conditionibus sub quibus augentur virtutes acquisitae. Et hoc modo, non otiosa passivitate, sed labore et conatu opus salutis in nobis peragitur.

Haec tamen non sic accipias velim, quasi anima in ascensu illo quo itur de virtute in virtutem usquedum videatur Deus deorum in Sion, nullo pacto passive se haberet. Absit sane, absit. Non enim sufficit ipsa sibi, etiamsi consideretur ut ornata sanctificante gratia, et omni comitatu supernaturalium virtutum instructa. Sed neque in hoc deest parallela analogia cum ordine naturali. In nobis enim secundum naturam operantibus consideratur aliquis instinctus antecedens omnem deliberationem: instinctus quo agimur potius quam agimus, quique nos iuvat in vitando ea quae nocent, et operando ea quae sunt consentanea naturae. Nunc autem in ordine ad supernaturalem finem, eo vel magis necessaria est eiusmodi instinctiva impulsio, quod principia vitae nonnisi ex adscititio sunt, minimeque ex intimis essentiae exorientia; quod deinde maior est naturae corruptio nos ab invisibilibus abducens et ad sensibilia trahens, quod denique bonum assequendum exsuperat omnem sensum et aestimationem et intelligentiam. Instinctui ergo naturali supernaturalis instinctus respon deat oportet, et inde est quod simul cum gratia sanctificante et virtutibus hactenus recensitis, alii speciales infunduntur habitus disponentes animam ad hoc ut sit bene mobilis per motiones desuper advenientes a Deo auctore gratiae. Huiusmodi autem habitus quos certo quodam sensu virtutes passivas non inepte nominaveris, consueverunt dici *dona Spiritus Sancti*-

§ 3.

Haec igitur sunt principia supernataralia quibus instructa anima ascendit in montem Domini, ut stet aeternaliter in loco sancto eius. Haec quoque sunt de quibus praesens currit disputatio. In qua quidem hic modus tenendus erit, ut a generalioribus ad magis particularia semper fiat descensus. Nam cum operationes et actus circa singularia versentur, omnis scientia de principiis operationum debet in particulari conside ratione perfici. Hinc primo, de habitibus et virtutibus generales notiones tradendae sunt, quae toti disputationi lucem afferant, (I-II, Qq. 49-61). Secundo dicendum de singulis infusorum habituum categoriis in communi, videlicet: de virtutibus theologicis, de moralibus infusis, tum de donis quae nobilissimo virtutum comitatui adiunguntur, (I II, Qq. 62-70). Tertio denique de singulis virtutibus in speciali, et potissimum quidem de fide (II-П, Qq. 1-11), de spe (Qq. 17-21), de charitate (Qq. 23-27).

DE HABITIBUS ET VIRTUTIBUS

GENERALE PROLEGOMENON

(I - 11«, Qq. 49-6f).

Cum virtutes infusae sub generalissima ratione *habitus* contineantur, requirit ordo doctrinae ut per prius declaretur analogia habituum infusorum ad naturales et acquisitos. Sic enim necessaria comparabitur notio obiecti praesentis tractatus, quia non suppetit nobis via veniendi in cognitionem supernaturalium, praeter eam quae est per comparationem ad naturalia: comparationem dico, tum a simili tum a dissimili, secundum quod cum naturalibus in aliquibus conveniunt, et in aliquibus differunt. Unde prolegomenon generale erit primo de habitibus et virtutibus quae sunt directe in praedicamento, et in naturali philosophia considerantur. Secundo, de habitibus et virtutibus gratuitis seu infusis, quae sub praedicamento non sunt nisi reductive. Tertio, de modo quo habitus infusi, tum ab acquisitis, tum a se invicem specifice distinguuntur.

I.

DE HABITIBUS ORDINIS NATURALIS

In hoc capitulo quaeritur primo, quid sint habitus in communi. Secundo, quid habitus illi speciales qui dicuntur virtutes. Tertio, a quibus causis dependeat eorum generatio, augmentum, et corruptio.

i. Quod habitus est quaedam dispositio in ordine ad naturam rei et operationem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad eam disponitur.

Habitus ab habendo dictus est. Hic autem sumitur pro accidentali determinatione qua res se habet in seipsa secundum certum modum, vel convenientem vel non convenit ntem conditioni suae naturae fl). Et quando est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Ex quo iam manifestum est, nihil esse susceptivum habitus, nisi id quod potest pluribus modis in seipso disponi, vel diversimode ad agendum determinari (a). Et haec conditio cum maxime in homine velificetur propter pluralitatem principiorum et maximam potentialitatem facultatum eius, constat quod in ratione subiecti habituum, principalitatem quamdam obtinet homo.

(1) Nota quod *habere* dupliciter accipitur. Primo quidem secundum quod homo dicitur *habere aliquid,* deinde vero secundum quod dicitur certo modo *se habere* in seipso, vel bene vel male. Nunc ergo habitus sumitur non a prima, sed a secunda acceptione, et sic est qualitas, nihilque commune habet cum habitu qui in praedicamentis ultimo loco recensetur. Et ideo, ad vitandam confusionem, solent dicere quod habitus de quo nunc sermo, ille est qui a philosophis ponitur prima species qualitatis.

(2) Hinc deducit S. Thomas in III, D. 23, Q. 1, a. 1: «Quod potentiae naturales ex seipsis determinatae ad unum, habitibus non in«digent. Similiter etiam nec apprehensivae sensitivae, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiae «defectum. Similiter etiam nec voluntas humana secundum quod est «naturaliter determinata ad bonum. Similiter etiam nec intellectus agens «qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu. «Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima «regula ab alio non regulata; unde essentialiter bonus est, et non per «participationem rectitudinis ab alio... Sed intellectus possibilis qui de « se est indeterminatus, habitu indiget quo participet rectitudinem suae « regulae... Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex « natura non determinatur. Et in irascibili et concupiscibili indigemus « habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis... Unde « patet quod huiusmodi qualitates quas habitus dicimus, in rebus ani« matis inveniuntur, et praecipue in habentibus electionem».

Dixi habitum esse dispositionem vel convenientem vel disconvenientem in ordine ad naturam subiecti. Unde statim sequitur, semper importari in eo respectum quemdam ad operationem, eo quod natura ulterius ordinatur ad finem qui est operatio vel certe aliquod operatum quod nonnisi operatione perficitur. Verum ordo ad operationem quem importat habitus, potest esse aut immediatus, aut mediatus tantum. Est tantum mediatus si habitus proxime respiciat solam naturam, et insit essentiae rei, seu verius, parti essentiae determinabili quae se habet ut subiectum ad formam substantialem naturae completivam ; cuiusmodi sunt habitus sanitatis vel aegritudinis. Est immediatus si habitus sit subiectatus in eo quod primo et principaliter ponit respectum ad actum, hoc est in potentia activa, caque non determinata ad unam operationem, sed se habente ad multas; et huiusmodi sunt habitus virtutis et vitii, et similes. Hinc duplex genus habituum praedicamentalium. Primum genus est eorum qui sunt alicuius partis substantialis ut subiecti, quosque hac de causa *substantivos habitus* dicere possumus. Alterum est eorum qui disponunt potentias, et pro tanto *habituum operativorum* nomen iure sibi vindicant.

De his late tractat S. Thomas, Qq. 49-50, ub ^aec tr’a potissimum consideratione digna, et memoriae commendanda. — Est scilicet de ratione habitus praedicamentalis, primo quidem ut *disponat bene vel male,* per respectum ad naturam unicuique propriam, et ad finem ad quem haec ipsa natura est proxime ordinata (1). — Deinde vero, et ex consequenti, de ratione eius est ut sit dispositio in sua linea suoque genere perfecta, quia alias non disponeret bene vel male, simpliciter loquendo. Perfectam autem dispositionem nunc dico, quae sit firma, radicata, et quasi in naturam versa. « Et inde est quod

(i) Est ergo habitus quaedam *dispositio.* Sed hic nota quod dispositio tribus modis dicitur. Uno modo, per quam materia vel subiectum praeparatur ad recipiendum aliquam formam. Alio modo per quam res bene vel male se habet in seipsa per ordinem ad naturam vel operationem. Tertio modo dispositio dicitur ordinatio aliquorum ad invicem. Cum autem sermo est de habitibus, dispositio sumitur secundo modo

«in praedicamentis dicitur habitus difficile mobilis, quia quod «naturale est non cito transmutatur... Et propter hoc signum «generati habitus est delectatio in opere facta, quii quod est « naturae conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc «habitus definitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi «in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus pos-«sessioni comparatur in i Ethicorum, secundum quod res pos-« sessa ad nutum habetur; operatio vero usui» (1). – His tamen non obstantibus, est tertio de ratione habitus, (utique si de habitu operative sermo sit), ut non necessitet ad usum sui. Non enim destruit naturam potentiae quae supponitur se habere ad diversa. Unde non dat bonitatem operationis quasi cogendo ad illam, aut quasi ita immobiliter subiiciendo sibi potentiam ut ipsa non possit in oppositum, sed solum dat per modum inclinantis quidquid in operando confert constantiam, promptitudinem et delectabilitatem.

Haec de habitibus in genere summatim dicta accipe. Nunc de iis qui virtutes dicuntur, specialior esse debet consideratio.

2. Quod inter habitus operativos bonos eminent illi qui non solum conferunt habilitatem ad bene operandum, verum etiam perficiunt ad usum habilitatis. Et quod tales habitus simpliciter dicuntur virtutes, in voluntate vel aliqua alia potentia prout a voluntate mota subiectati. Qui etiam in statu virtutis perfecto vel imperfecto esse possunt, secundum quod vel actu vel potentia tantum, ad Deum referuntur sub ratione ultimi finis totius humanae vitae.

Hic in primis sciendum est quod ex vi nominis, virtus generatim dicit *perfectionem* seu *ultimum potentiae* (2). Dantur autem quaedam potentiae quae per seipsas sunt ultimo ad actum perfectae. Non enim susceptibiles existunt amplioris determinationis, ultra illam quam congenitam habent, et non assuescunt neque dissuescunt, ut dicitur in 2 Ethicorum. Ibi

(1) S. Thomas in 111, 23, Q. 1, a. 1.
(2) Ibid. a. 3.

ergo nulla esse potest distinctio potentiam inter et virtutem, sicut videre est v. g. in naturalibus elementis in quibus pro eodem accipitur potentia et virtus, nam certe indifferenter dices potentiam vel virtutem ignis, potentiam vel virtutem caloris, electricitatis, atque ita porro. Sed non ita de potentiis humanis quae se habent ad multa et opposita, ac per hoc indigent habitibus perficientibus ad recte operandum in quacumque formali differentia obiectorum. Hic igitur aliud est potentia, aliud virtus, et virtus est ipse habitus operativus bonus.

Nunc autem inter habitus operatives bonos quaedam distinctio facienda occurrit. Equidem commune omnibus est ut conferant habilitatem ad operationem rectam, secundum quod dictum est supra. Sed quidam sunt qui nihil amplius praestant, quatenus ad ipsos non pertinet efficere ut habilitas in usum deducatur. Et hoc luculenter apparet in habitibus pure intellectualibus, puta in arte vel in scientia, siquidem «uti est actus voluntatis quam nullo modo perficiunt habitus isti. Et ideo, si artifex quispiam peccet contra regulas artis volens, id est, quia vult hic et nunc ab usu suae artis in operando abstinere, non propterea reputabitur artifex imperfectior. Quippe defectus operationis in defectum habitus nequaquam refundi tur. At certe longe aliter iudicares de viro v. g. alias temperato, qui in data circumstantia habitum temperantiae a par.'e poneret ad indulgendum gulae. Ex quo statim apparet alios quosdam habitus esse, non solum conferentes habilitatem bene agendi, sed etiam facientes quod agens habilitate utatur, ita scilicet ut si in propriis materiis non veniatur ad usum, id quidem computetur pro defectu ipsorum habituum, qui proprio, ut §ic dicam, muneri defuerunt, a debito influxu sese continentes. In huiusmodi ergo specialis consideratur bonitas et perfectio, quia perficiunt potentias non solum absolute, verum etiam ut usuales sive exsecutivas. Unde speciali modo in eis elucet ratio importata per virtutis nomen, quae est ratio perfectionis potentiae, iuxta superius praemissa. Ideoque consueverunt tales habitus vocari stricto sensu *virtutes,* et non tantum

sensu largiori, sicut illi alii qui primo loco recensebantur. Sed et evidenter constat, subiectum eorum non esse nisi voluntatem vel aliquam potentiam secundum quod est a voluntate mota. « Cuius ratio est quia voluntas movet omnes alias po-« tentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus. Et « ideo, quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod ho« mo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae bene facit «agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in «ipsa voluntate, vel in aliqua potentia secundum quod est « mota a voluntate » (x).

Adhuc tamen sciendum est quod omnis virtus, ut sit in statu perfecto virtutis, debet non tantum posse ordinari, sed etiam ordinari de facto ad bonum perfectum quod est ultimus finis. Quapropter, si qua forte virtus particularis exsistat in homine non bene se habente ad ultimum finem qui Deus est, ista nondum facit habentem simpliciter bonum, adeoque non est virtus perfecta, sed adhuc imperfecta seu informis, cui nimirum ultima deest forma moralitatis. « Virtus ordinatur ad bonum. « Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad « finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo « duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam « est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et « aliud proximum et particulare... Bonum autem secundarium « et quasi particulare hominis potest esse duplex. Unum qui-« dem quod est vere bonum, utpote ordinabile quantum est «in se, ad principale bonum quod est ultimus finis (Deus); «aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abdu-« cit a finali bono. Sic ergo patet quod virtus vera simplici-« ter, est illa quae ordinatur ad principale bonum hominis, « sicut etiam Philosophus dicit quod virtus est dispositio per-« fecti ad optimum ; et sic nulla vera virtus potest esse ab-« sque (habituali inhaesione ad Deum super omnia). Sed si «accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem « finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine (illa),

(i) >-2, Q· 5<j. a. 3.

« in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si « illud particulare bonum non sit bonum verum, sed apparens. « virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera « virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus « avarorum prudentia qua excogitant varia genera lucrorum, « et avarorum iustitia qua gravium damnorum metu contemnunt « aliena, et avarorum temperantia qua luxuriae quae sumptuosa « est cohibent appetitum, et avarorum fortitudo qua, ut ait Ho- « ratius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes. Si « vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conser- « vatio civitatis, vel aliquid eiusmodi, erit quidem vera virtus, « sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum » (x). Et haec quidem diligenter nota, tum quia elucidant ea quae passim apud SS. Patres de virtutibus infidelium occurrunt, tum praesertim quia applicationem postmodum habebunt in ordine supernatural! quantum ad charitatem, omnium formam virtutum. Interim vero, quoniam circa ordinis naturalis virtutes adhuc occupamur, ad huius capituli complementum restat ut ea quae generationem, augmentum, et corruptionem earum spectant, breviter exponantur.

3. Quod virtutes naturales physice generantur et augentur per frequentationem actuum, diminuuntur autem et corrumpuntur, vel per contrariorum actuum exercitium, vel etiam per solam cessationem ab opere.

Haec assertio, ut iacet, est veritas non solum naturaliter, verum etiam experimentaliter nota. De qua nulla esset disserendi necessitas, nisi attenta consideratio causarum a quibus pendent naturales habitus tum in fieri tum in esse, optimum praeberent fundamentum investigandi postea, quid de virtutibus infusis, praesertim in ordine ad repetitionem actuum sentiendum et tenendum sit.

I. - Incipiendo igitur a *generatione* naturalium virtutum, haec notanda occurrunt, et primo quidem: Ut aliquid perfe-

(i) 2-2, Q. 23, a. 27.

ctionem quamlibet a quolibet agente creato consequatur, debet esse in naturali potentia passiva ad eam. Ut autem eam consequatur actu proprio, passivum simul et activum principium in ipso sit necesse est. « Dum aliquis habet naturalem « aptitudinem ad perfectionem aliquam, si haec aptitudo sit «secundum principium passivum tantum, potest eam aequi« rere, sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exte« rioris naturalis agentis, sicut aer recipit lumen a sole. Si «vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam « secundum activum principium et passivum simul, tunc per «actum proprium potest ad illam pervenire. Sicut corpus ho« minis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem, et « quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis propter « virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo « absque actione exterioris agentis infirmus interdum sana«tur» (1).

Nunc secundo, de naturalibus virtutibus videndum est an et quomodo adsint requisitae conditiones, ut cuipiam ex actu proprio possint acquiri. Et ad huius rei evidentiam sufficiet considerare quod omnis potentia activa simul et passiva, naturaliter se habens ad multa, naturalem quoque aptitudinem habet ut ex multiplicatis iisdem specie actibus certam in seipsa dispositionem recipiat, qua determinate in unum per modum naturae inclinetur. Sed nota accurate singula. – Dicitur primo, *potentia activa,* quia si esset pure passiva, non haberet in se principium activum suae perfectionis, nec etiam intelligeretur posse speciali ad actum inclinatione augeri, cum in huiusmodi omnis determinatio proveniat semper ab extrinseco. – Dicitur secundo, *potentia activa simul et passiva,* quae scilicet ita est principium activum sui actus, ut simul moveatur ad illum et recipiat illum. Nam si nullo modo moveretur ad actum sibi immanentem, tunc nihil aliud haberetur quam pura emissio transiens ad extra, et nulla exinde remanere posset in principio actionis recepta modificatio. – Di-

(1) S. Thom., de Virt. a. g, in corp.

citur demum, *ex multiplicatis iisdem specie actibus,* quia cum omne quod patitur et movetur, disponatur per actum moventis, necesse est ut praefata potentia multoties mota ad operandum eodem speciali modo, recipiat in se instar sigillativae impressionis, peculiarem quamdam ad consimiles actus eliciendos connaturalitatem.

At tandem tertio, potentiae humanae sunt simul activae et passivae, sicut apparet ex ipso ordine potentiarum, quarum una movet aliam, et etiam, ex hoc quod una eademque potentia movetur et movet, imo movet quia mota, sicut voluntas exempli gratia, mota motu instinctivo seu indeliberato ad bonum sibi praesentatum movet seipsam ad illud bonum deliberate volendum, et sic de aliis. Oportet igitur ut ex multiplicatis iisdem specie actibus generetur qualitas inclinativa potentiae, quasi quaedam forma per modum naturae tendens in idem. Et haec qualitas generatim vocatur habitus. Quando autem est ad bonum homini conveniens secundum rationem rectam, speciali nomine dicitur virtus: «Cum ratio multoties inclinat virtutem appeti« tivam in aliquod unum, fit quaedam dispositio firmata in vi « appetitiva, per quam inclinatur in unum, et ista dispositio sic « firmata, est habitus virtutis » (1). Et haec quidem de naturalium virtutum generatione seu acquisitione.

II. - De *augmento* autem earumdem, quod attinet ad causam efficientem, eadem omnino ratio est, quia commune est principium, quod ex iisdem causis res augentur, ex quibus initium sumunt. Unde nihil in hoc puncto addendum superesset, nisi de modo quo debet concipi augmentum habituum magna disquisitio fieret. Et siquidem secundum sui meritum res foret discutienda, sat ampla opus esset expositione. Sed nota quod quaestio est philosophica, et non attinens ad proprium dominium theologiae, quia si ipsam formalem et intrinsecam augmenti rationem consideres, non dispar est conditio habitus naturalis et supernaturalis. Quo fit ut quisquis quaerit notionem et conceptum augmenti virtutis infusae, remittendus(i)

(i) S. Thom., de Viri. Q. r, a. 9. - Cf. *12, Q.* 51, n. *2.*

sit ad virtutes acquisitas, quas manifeste videmus crescere et intensive augeri, quocumque tandem modo debeat augmentum istud metaphysics analyst explicari (1). Ne tamen penitus silentio rem praeteriisse videamur, pauca quaedam indicanda potius quam explananda.

Ante omnia observandum est, unum eumdemque habitum duplici modo intelligi posse maiorem esse vel minorem, adeoque duplex augmentum debere distingui, videlicet : Vel ex parte eorum ad quae habitus se extendit, et sic dicitur habitus augeri *secundum seipsum*. Vel ex parte subiecti cui habitus aut remissius aut intensius inest, et sic dicitur augeri *secundum participationem subiecti* (2). Porro primus augmenti modus locum quidem habet in habitibus intellectualibus, quia non est necesse ut quisquis habet habitum grammaticae vel philosophiae ex. gr., sciat omnia quaecumque ad grammaticam vel philosophiam pertinent, ac per hoc, habitus est capax augmenti etiam per ordinem ad obiectum, dum scilicet incipit sese extendere ad quaedam, ad quae sese non extendebat prius. At cum de virtutibus agitur, modus iste non contingit, quia quisquis vere habet virtutem aliquam, puta temperantiam, necessario habet ipsam quantum ad omnia ad quae temperantia se extendit (3). Quare non remanet ibi nisi alter augmenti modus, scilicet intensivi, sicut cum scientia fit clarior, vel virtus fortior et magis radicata in subiecto.

Ad huius autem augmenti notionem recte assequendam, primum omnium removebis causam erroris quam multis accidisse dicit Angelicus, de Virt., a. 11 : « Multis error accidit «circa formas (accidentales), ex hoc quod de eis iudicant si- « cut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contin- « gere videtur, quod formae per modum substantiarum signan-

(1) «Augmentum charitatis simile est augmento qualitatum natu· «ralium, licet origo eius differat ab origine illarum». Ita S. Thomas in I, Dist. 17, Q. 2, a. 2. Et quod dicitur de charitate, de aliis omnibus virtutibus infusis eodem modo valet, ut evidenter constat.

I2) »-2, Q. 52, a. 1, et Q. 6b, a. 1.

(3) Ibid. Q. 6Û, a. 1.

« tur in abstracto, ut albedo vel virtus vel aliquid huiusmodi. « Unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant « ac si essent substantiae ». Et exhinc processit conceptio inultorum praesertim recentiorum, qui opinantur augmentum virtutum Heri per *additionem* gradus ad gradum, fere sicut cum certae quantitati aquae additur alia quantitas, vel cum ex additione alimenti augetur animal vivens. Quam positionem intelligere non possum, inquit idem Angelicus in I, D. 17 Q. 2, a. 2, de augmento charitatis loquens : « Quia in omni ·‹ additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duae charitates, aut intelligentur diversae secundum speciem, aut secundum numerum. « Constat quod non secundum speciem, cum omnes charitates ‹ sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum « numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subiecto. Unde non *l* potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subiectum « subiecto additur. Charitas autem quae potest addi nunquam « fuit in alio subiecto antequam in isto, et secundum hoc « quod est in isto, non differt ab alia charitate in eodem « exsistente. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. «Sed ista positio pro/enit ex falsa imaginatione, quia augmen· «tum charitatis, *(et eadem ratio est de quacumque virtute « sive infusa sive acquisita),* imaginati sunt ad modum « augmenti corporalis in quo ht additio quantitatis ad quan- « titatem ».

Non ergo satisfacit haec explicandi ratio. Neque magis satisfaciunt qui senserunt virtutes nequaquam augeri secundum suam essentiam, et solum dici augmentari, quatenus nullum in se incrementum suscipientes, adhuc tamen magis magisque in subiecto radicantur. Nam contra hoc est, quod unum de duobus necessario dicendum est: Vel ipsum radicari per tinet ad quidditatem virtutis, vel non. Si primum, ergo contradictoria iunguntur simul, cum ponitur virtus radicari fortius, et tamen in sua essentia non augeri. Si secundum, ergo revera consideratur virtus quasi esset substantia aliam sul>-

stantiani magis minusve compenetrans: sicut si diabolus possideret hominem, et diceretur possessio augeri non quia augeretur ipse possidens, sed quia magis occuparet possessum et intimius in eo suam explicaret potentiam.

Restat itaque ut redeamus ad veram com‹q tionem qualitatis seu accidentis, quod non dicitur ens quasi ipsum sit id quod est, sed quia eo aliquid est. Et ideo, sicut non dicitur fieri nisi quatenus subiectum incipit actuari secundum ipsum, ita nec dici potest intensive augeri nisi quatenus subiectum magis ac magis actuatur secundum propriam ejusdem accidentalis formae rationem. Sciendum tamen quod ista maior minorve subiecti actuabilitas seu perfectibilitas non potest esse secundum quaslibet accidentales formas. Quaedam enim sunt quae de sui ratione non recipiunt magis et minus, et ideo, semel ac subiectum accepit formam, non est capax ulterioris actuationis secundum ipsam, sicut patet de forma sphaerica vel cubica, aliisque eiusmodi. Sed quaedam aliae sunt quae non habent in sui ratione praedictam fixitatem, imo vero in conceptu suo praescindunt a determinato gradu perfectionis, ita ut in quolibet gradu salvetur essentia earum. Et tunc forma dicitur intendi et augeri, in quantum per actionem agentis causantis eam, subiectum magis ac magis reducitur in actum ipsius. Et sic est de habitibus generatim, speciatim vero de habitibus virtutum naturalium, qui de minus perfecto in magis perfectum educuntur per repetitos actus, non tamen qualescumque, sed proportionaliter aequantes, vel etiam superexcedentes praecedentem gradum suae intensitatis, quemadmodum exponit S. Thomas Q. 52, a. 3. « Dicendum, inquit, quod similes actus similes « habitus causant. Similitudo autem et dissimilitudo non solum «attenditur secundum qualitatem eamdem, sed etiam secun- « dum eumdem vel diversum participationis modum. Quia « vero usus habituum in voluntate hominis consistit, sicut «contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel « etiam agit actum contrarium, ita etiam potest contingere « quod utitur habitu secundum actum non respondentem pro- « portionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus pro-

* portionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam supere :e-
« dat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad
« augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad
«similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet ali
«mentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet
« gutta cavat lapidem, sed multiplicato alimento tandem ht
« augmentum : ita etiam multiplicatis actibus, crescit habitus.
« Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione
« habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed
magis ad diminutionem ipsius».

III. - Tandem, quod ad *corruptionem* virtutum attinet, omnia fere sequuntur ex hactenus dictis. Sicut enim virtutes naturales efficienter generantur et augentur per hoc quod po tentiae multoties moventur ad actus qui sunt secundum virtutem, ita efficienter diminuuntur et corrumpuntur per hoc quod eaedem potentiae multoties moventur ad actus oppositos. Non tamen hoc modo tantum, verum etiam per hoc quod po tentiae cessant ab actibus qui prohibebant seu comprimebar, contraria. « Quorumcumque enim habituum contraria succre
« scunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum
« ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur vel
« etiam totaliter tolluntur per diuturnam cessationem ab actu.
« Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit ho-
‹ minem promptum ad eligendum medium in operationibus et
i passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis
« ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse
« est quod insurgant multae passiones et operationes praeter
« modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et alio-
« rum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel di-
« minuitur per cessationem ab actu » f|)· Animadvertendum igitur quod simplex cessatio ab actu non est causa corruptionis virtutis eodem modo ac frequentatio actuum virtuti oppositorum Est enim solum causa per accidens, in quantum

(I) 1-2, Q. 53. a- 3·

causa est cur non succidantur positiva corruptiva quae sunt causa directa et per se.

Et haec quidem de habitibus et virtutibus qu.ic in naturali philosophia considerantur, breviter recapitnlata velim. Recapitulata dico potius quam declarata. Neque enim in his est finis nostrae intentionis, sed ea tantum debuerunt proferri in medium, quae sufficiant ad expoliendum conceptum virtutum supernaturalium per similitudinis et dissimilitudinis viam. Nunc igitur ad has virtutes quae proprium theologiae obiectum sunt, absque longiori praeambulo vertenda est mentis consideratio.

II.
DE HABITIBUS ET VIRTUTIBUS ORDINIS SUPERNATURALIS

Tripartita esse debet ista disquisitio. De habitibus enim supernaturalibus agendum est, primo quantum ad proj. riam eorum quidditatem. Secundo quantum ad causas a quibus pendent in suo fieri, augeri, et corrumpi. Tertio quantum ad eftectum qui ex frequentatis eorum actibus in anima relinquitur.

I i·

Quod ad rationem habitus praedicamentalis reductive pertinent, tum gratia sanctificans, tum virtutes et dona quae eam consequuntur.

Prae primis observa quod non oportet accipere habitus supernaturales tanquam univocos cum habitibus qui sunt per se in praedicamento. « Nihil simile gratiae, ait S. Thomas de «Verit. Q. 27, a. 2. ad 7"", in accidentibus animae quae phi«losophi sciverunt invenitur, quia philosophi non cognoverunt « nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae «humanae proportionatos>. Et rursus in 1-2, Q. no, a. 3 ad 3U": «Gratia *reducilur* ad primam speciem qualitatis, id ‹ est ad habitum». Et rursus in II, D. 26, Q. I, a. 4 ad ium:

« Gratia ad genus qualitatis *reducitur,* et ad primam speciem « qualitatis... Non computatur inter alias qualitates quas phi- « losophi numeraverunt, quorum non fuit tractare nisi habitus « naturales et acquisitos ». Porro quidquid non est in praedicamento nisi per reductionem, cum iis quae per se in eo sunt, similitudinem habet et dissimilitudinem, ut iam insinuatum est. Utrumque ergo declarandum est, primo quoad habitum substantivum qui est gratia sanctificans, deinde quoad habitus operatives qui sunt virtutes et dona.

I. – Oe habitu gratiae. – Ubi de habitu substantivo praedicamentali loquitur S. Thomas, docet quod in anima esse non potest (1). Et ratio est quia habitus substantivus inest, non potentiis, sed essentiae subiecti. Insuper habitus praedicamentalis disponit vel bene vel male per ordinem ad propriam eiusdem subiecti naturam, ut dictum est supra. Porro anima secundum suam essentiam est forma completiva naturae humanae, et ideo ad eam pertinet, non ut stans sub altiori comprincipio ad quod debeat disponi, sed ut ipsum ultimum perfectivum ad quod caetera sunt disponenda. Unde si purus ordo humanae naturae non transcendatur, omnes habitus substantivi qui assignari possunt, in corpore sunt et non in anima, sicut habitus sanitatis, pulchritudinis, et huiusmodi. Nunc autem, « si loquamur de aliqua superiori natura cuius «homo potest esse particeps, iuxta illud 2 Petr. I-4: *Ut per « haec efficiamini divinae consortes naturae,* sic nihil prohibet, « inquit Angelicus (1), in anima secundum suam essentiam esse « aliquem habitum ».

Ad huius autem rei intelligentiam per prius considerandum occurrit quid sit illud, creaturam rationalem fieri partipem naturae divinae. Statim enim obvenire posset difficultas, quia omne ens ex hoc ipso quod est ens, participat eum qui solus est esse subsistens, seu esse per essentiam. Videretur ergo quod cum sermo est de participatione divinae naturae,

(1) 1-2 Q. 50, art. 2.
(2) 1-2 Q. 5o, art. 2.

vel nihil dicitur, vel dicitur aliquid quod commune est omni enti creato, a vermiculo usque ad angelum. .-< d hanc aequivocationem facile removebis si attendas quid distet inter participationem *essentiae,* et participationem *naturae* divinae. Non quod essentia et natura sint aliud et aliud, sed quia propter diversum modum significandi alia atque alia importatur participationis ratio, toto genere, imo et ordine diversa. Etenim *naturae* nomen non utcumque significat essentiam rei, sed secundum quod habet ordinem ad propriam operationem (1). Unde natura divina est quidem essentia divina, sed essentia divina accepta reduplicative in quantum nostro concipiendi modo ordinatur ad necessariam illam operationem in qua consistit propria Dei beatitudo, qua scilicet Deus seipsum intuitive videt et seipso fruitur. Licet igitur omne ens creatum participet divinam essentiam, non tamen naturam sub formali ratione naturae, quia tantum abest quin omne ens creatum participet Deum in ordine ad propriam beatitudinem Dei, ut solis creaturis rationalibus per gratiam elevatis id convenire possit. Tunc ergo efficimur consortes naturae divinae, quando infunditur nobis forma per quam *radicaliter* ordinamur ad illam ineffabilem visionem ac fruitionem divini boni quae soli Deo est naturalis. Et haec forma quae utique non corpori sed animae inest, recte reducitur a theologis ad speciem habitus, et quidem substantivi.

Dico, *ad speciem habitus,* quia est quidam accidentalis modus, seu quaedam qualitas qua anima bene se habet in semetipsa. Bene, inquam, et plus quam dici aut cogitari potest, quia per eam efficitur deiformis. « Manifestum est, inquit Augustinus (2), quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat qui per semetipsum, non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Oui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit.

(1) De ente et essentia, c. i.
(2) Enarr. in Psalm. 49, n. a.

«Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus». – Dico insuper, *ad speciem habitus substantivi,* quia idem ille accidentalis modus non in animae potentiis subiectatur, sed immediate in eius essentia sive substantia. « Oportet enim quod homini «detur aliquid, non solum per quod operetur in finem (super- « naturalem), vel per quod inclinetur eius appetitus in finem « illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quam- « dam dignitatem secundum quam talis finis sit ei competens « et ad hoc datur gratia sanctificans » (1). – Dico praesertim *reducitur.* Non enim simpliciter convenit ei definitio habitus praedicamentalis, cum non sit ut alias, bona dispositio per comparationem ad propriam subiecti naturam, sed modus bene se habendi transcendens totum humanum ordinem, et ponens consortium naturae superioris, id est divinae. In hoc ergo quam maxime differt habitus gratiae ab omnibus habitibus substantivis qui per se in praedicamento inveniuntur. Atque hinc statim sequitur alia notabilis eius differentia, quatenus est ipsemet instar naturae novae, non quidem essentialis, sed participatae, cui nova debentur principia operandi, proportionaliter ad eam se habentia sicut se habent potentiae activae ad substantiales naturas quas consequuntur. Et quia haec principia sunt, in quae tota de integro vergit huius tractatus intentio, accuratius nunc videndum est quomodo ad categoriam operativorum habituum pertineant, haud tamen aliter ac gratia ipsa ad categoriam substantivorum, videlicet reductive.

II. – De habitibus virtutum. – Mox dictum est quod aliqualiter assimilantur potentiis (2). Et ratio est clara, quia sunt id quo primo constituitur homo potens agere secundum convenientiam illius superioris naturae, cuius per gratiam particeps effectus est. Nam antequam his intrinsecis principiis instruatur anima, possibile quidem est ut agat supernaturaliter

(1) *S.* Thom, de Verit. Q. 27, a. 2.
(2) Nota quod potentiae sunt, quibus primo et simpliciter potest quis in actum. Et in hoc potentiae differunt ab habitibus praedicamentalibus qui praesupponunt posse simpliciter; alias nequaquam generarentur per repetitionem actuum, sicut constat eos de facto generari.

sub influxu transeuntis motionis Dei, ipsa tamen ad opn.itionem supernaturalem *qua talem* se habet mere ut instrumentum, et ideo non possidet in se operativam potentiam quae primo ex infusione praedictorum principiorum ei accedere intelligitur. Et hoc est quod consueverunt significare theologi. (um dicunt virtutes infusas dare simpliciter posse, pro quanto scilicet, non secus ac potentiae, ipsum posse non praesupponunt, sed afferunt, suamque vim ab antecedenti operum exercitio minime accipiunt, sed eam congenitam habent, et actibus praeviam.

Nihilominus ad speciem habitus potius quam potentiae rectissime reducuntur. Nam sicut illa quasi natura ad quam consequenter se habent, non est natura substantialis, sed qualitas essentiae animae superveniens, in quoddam divinum esse eam elevans: ita etiam praedictae virtutes non sunt absolute principia operandi, sed qualitates supervenientes naturalibus potentiis, quas elevant tantummodo ad aliquam formalitatem sive modalitatem operationis transcendentem naturae vires. Quare proximum supernaturalis actus principium non tam virtus infusa est, quam potentia naturalis prout infusa virtute informata. Atqui, ut Angelicus ait in II, D. 24, Q. 1. a. 1, « habitus (operativus) secundum proprietatem sui nominis si« gnificat qualitatem quamdam quae est principium actus, « informantem et perficientem potentiam ; unde oportet, si « proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae sicut per« fectio perfectibili ». Cum igitur principia de quibus loquimur, revera potentiis superveniant ut quaedam earum perfectiones, debent simpliciter connumerari inter habitus operatives, sub quorum generalissima ratione continentur, ita ut in omnibus optima servetur proportionalitas. Quemadmodum enim gratia santificans instar novae naturae est, et tamen non pertinet ad praedicamentum substantiae quod alias proprium est naturae praedicamentum, sic et virtutes infusae sunt instar potentiarum illiusmet quasi naturae, et tamen inter potentias non classificantur propter rationem analogam. — Accedit quod potentiae se habent tam ad malum quam ad bonum. Istae autem minime, sed non disponunt nisi ab bonum, quod quidem

nonnisi habitibus proprium esse posse, ex superioribus liquet. Accedit etiam quod potentiae, etsi sint perfectibiles per habituum susceptionem, tamen, secundum se non crescunt, ut nunc ex philosophia suppono. At infusae virtutes augentur atque intenduntur, non secus ac ipsa participata natura cuius sunt facultates. Iterum ergo apparet eas ad categoriam habituum esse reducendas. Accedit denique quod non nécessitant ad usum sui, sed semper potest homo operari quin operetur secundum illas; in quo rursus habituum naturam et rationem produnt. Recole dicta in praecedenti capitulo sub n. 1.

Sic igitur principia operativa quae in presenti considerantur, sunt quidem habitus, sed habitus de natura potentiarum nonnihil participantes, quatenus ponuntur a Deo auctore supernatural! in eadem proportione ad sanctificantem gratiam, ac potentiae naturales ad naturam substantialem e qua fluunt: ut sicut per naturales potentias habemus posse agere secundum ordinem naturae essentialis qua homines sumus, ita per infusas virtutes habeamus posse agere secundum ordinem naturae participatae qua dii efficimur. Hinc autem iam aestimari potest quid conferant vel non conferant habitus isti quoad operationis facilitatem. Si qua enim facilitas intelligatur esse de ratione illius posse quod formaliter dat virtus infusa, indubitanter erit ei adseribenda, et si qua alia appareat extraposita, erit removenda. Omnibus autem modis apparebit, non eiusdem rationis eam esse cum facilitate quam tribuit virtus acquisita.

Porro facilitas de qua nunc loquimur, provenit ex inclinatione potentiae ad ea quae sunt virtutis. Sed sciendum est inclinationem istam esse duplicem. Unam quam possumus dicere *inhaesionis ad bonum quod est obiectum virtutis.* Alteram quam possumus appellare *proclivitatis in exercitium actus illiusmet.* Certe duo ibi sunt non solum formalitate et conceptu distincta, sed etiam inter se ita diversa, ut primum possit adesse absque secundo, et secundum non sit semper in proportione cum primo. Cogita hominem qui ex desiderio recuperandae salutis inclinationem habet ad bonum sumendae medicinae, minime vero proclivem se habet ad sumendi exercitium. Aut melioris intel-

ligentiae gratia cogita homines duos, quorum unus pra·· altero habet inclinationem multo magis inhaesivam ad obi< tum actus propter intensius sanitatis desiderium, sed multo minus pro· pensivam in exercitium actus propter complexionem minus habilem vel minus assuetam ascesi medicativae. Considera etiam quomodo ille prior sub aliquo respectu melioris est (onditionis quam alter, et sub alio respectu, prorsus ex inverso. Nam prior propter maiorem inclinationem ad obiectum ictus, habebit unde maiorem conatum adhibeat, et ratione conatus maioris, non obstante exercitii difficultate, fortius se dedat exercitationi a medicis praescriptae. At posterior propter maiorem exercitii facilitatem, habebit unde minus deterreatur ab agendo secundum inclinationem ad obiectum, cum nulla ei incumbat tantam vim sibi ipsi inferendi molesta necessitas. Haec nunc transfer in materia praesenti, et proportionalem institue comparationem.

Et pymo quidem dubitari omnino non potest quin virtus supernaturalis conferat specialem inclinationem ad bonum quod est eius obiectum. Id enim facile et evidenter deducitur ex praemissis. Etenim de huius virtutis ratione est ut perficiat naturalem potentiam *ad posse agere secundum novam illam participatam naturam, quam divinae consortium naturae Scriptura vocat.* Atqui posse agere secundum aliquam naturam semper importat activum principium motus, propensivum in bonum quod eidem naturae conveniens est. Omnis quippe natura propendit seu inclinatur in finem proprium sibi, ut evidenter constat; propendit autem per suas potentias, quibus mediantibus operatur. Sicut ergo naturam essentialem consequuntur potentiae inclinatae in obiecta singulis respective assignata pro conditione et mensura et modo ipsiusmet naturae cuius sunt: ita prorsus naturam participatam consequuntur habitus operativi formaliter afferentes speciales inclinationes ad specialia obiecta, ordinem habentia ad finem vitae aeternae, quem determinate respicit superveniens deiformitatis habitudo (x).

(i) Hic nota differentiam inter naturam essentialem et naturam participatam quae deiformitas dicitur. Nam natura essentialis creata, pro sua conditione possibilis est ad defectum, et ideo inclinatio indita potentiis non est nisi ad generales rationes obiectorum, puta ad bonum in communi, sub quo continetur tam bonum verum quam bonum apparens, tam bonum rationis quam bonum sensus, atque ita porro. Sed natura participata non ita, quia nemo secundum illam agens potest a vero eius fine aut deficere aut declinare. Et ideo potentiae vel quasi potentiae eius non sunt amplius ad generales obiectorum rationes, sed ad speciales et determinatas, pro quarum numero multiplicantur. In quo rursus habituum conditionem servant.

Et non opus est longiori consideratione ad firmandam conclusionem, cum recta procedat ex analysi notionis virtutis supernaturalis in quantum huiusmodi. Indubia igitur maneat haec prior assertio. Item pro certo habeatur quod quanto magis intenditur virtus, tanto magis crescit inclinatio ad proprium eius obiectum inhaesiva. Porro talis inclinatio validum de se adiutorium praestat, et quamdam affert sui generis facilitatem, ut ex superius allato exemplo satis superque liquet.

Sed nunc de facilitate quae in proclivitate ad exercitium actus consistit, aliter omnino sentiendum videtur. In primis, eiusmodi exercitii facilitas nullatenus intelligitur esse de ratione illius *connaturalis posse,* quod ex propria sua natura tribuit virtus infusa. Etenim connaturale posse inclinationem dicit, quae se tenet tota ex parte potentiae prout activa et motrix est, duin scilicet propensa exsistens in obiectum suum, eo ipso apta nata est movere et agere se in illud. At proclivitas in exercitium actus importat potissimum pronitatem potentiae prout passiva et mobilis est, ponitque bonam eius dispositionem non tam ad movere quam ad moveri, id est ad recipiendum operationem qua in obiectum tenditur. Et haec est proclivitas quam formalissime tribuunt habitus naturales acquisiti, praecise quia ipsum simplex connaturale posse praesupponentes, ulterius perficiunt facultates secundum quod sunt principium passivum actuum suorum. Unde statim legitime inferes ex contrarietate rationis, quod virtutes supernaturales, utpote connaturale posse primo afferentes, et pro tanto inclinantes potentias pure et simpliciter secundum quod motrices

sunt et activae, nequaquam tribuunt dc s<· p idem illam exercitii pronitatem, e qua maxime pendet oprr.u ..nis suavitas sive facilitas, quia ipsa sola est quae omnin». .infert nimii conatus ingrata molestia. Et huic conclusioni qn. iterum ex sola analyst conceptus virtutis infusae descendit ilia etiam suffragantur. Non enim dat Deus per infusioni ïam, praesertim regulariter et de lege ordinaria, id qii<·i homo per suam propriam activitatem natus est acquirere. Atqui positiva exercitii facilitas per frequentationem actuum virtutum infusarum acquiritur, ut in § 3 ex professo declaratum demonstratumque invenies. Insuper experimur facilitatem exercitii non sequi leges infusionis et augmenti virtutum earum dem, sed esse in proportione directa cum causis alius ordinis, puta cum indole naturali et praesertim operum consuetudine, ut ibidem ostendetur. Ergo rursus, necesse est distinguere inclinationem inhaesivam ad obiectum actus de qua prius dictum est, ab inclinatione propensiva in exercitium actus quam infusa virtus per se non affert Et secundum hanc distinctionem intelligo verba S. Thomae in IV, D. 11, Q. 2, a. 2 ad 5"", ubi quaerens an per poenitentiam virtutes restituantur, sibique obiiciens quod post primam contritionem, etiamsi sit vera, adhuc remanet difficultas ad opera virtutis agenda, sic respondet: «Facilitas operandi opera virtutum (infusarum) potest esse ex ‹ duobus, scilicet ex consuetudine praecedente, et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in sui principio. Et «iterum ex forti inhaesione ad obiectum virtutis, et hanc «est invenire et in virtute infusa statim in sui principio».

Porro si virtus infusa ex sese non confert positivam exercitii facilitatem, neque etiam dat eam quam negativam dicere possumus, in remotione impedimentorum consistentem, puta in destructione vitiosorum habituum qui forte fuerant prius contracti, in compressione passionum appetitus sensitivi a regula rationis exorbitantium, et in aliis eiusmodi. Unde in Cantico Canticorum mysticus sponsus prospiciens per fenestras et cancellos, (utpote qui huius vitae tempore non plena se luce infundit), hortansque sponsam, id est sanctificatam animam, ut non sedeat intrinsecus

segnis, sed ad opus se accingat. *iam enim hiems transiit,* inquit, *imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra nostra, tempus putationis advenit* (1). Ubi ver post hiemen est gratia post peccata, flores qui in terra apparuerunt, sunt virtutes quae in iustificatione infunduntur. At vero, deordinatas passionum affectiones per ipsas formaliter non tolli, aperte insinuat cum dicit advenisse tempus putationis, similitudine nimirum desumpta ex cultura plantarum in quibus necesse est succidi noxia, putari superflua. Et ad idem pertinet quod consequenter adiungit inquiens: *Capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur vineas, nam vinea nostra floruit* (2). Sunt enim vulpes illae pusillae, pravae cupiditates instar vulpium per foveas et occulta insidiantes vineis, ubi primum germen ostenderint; quae capi iubentur dum adhuc parvae sunt, tunc enim facile perimuntur.

Vides ergo similitudinem virtutis supernaturalis cum virtute acquisita, vides et dissimilitudinem. Similitudo est in hoc, quod utraque supervenit potentiae naturali tanquam perfectio suo perfectibili, ut ei conferat quoddam posse operari. Dissimilitudo est in hoc, quod naturalis virtus perficit ad operationem ordinis humani; perficit, inquam, non quoad primum naturale posse quod praesupponitur, sed quoad bene et facile posse quod superapponitur. Virtus vero supernaturalis perficit ad operationem ordinis divini, idque dando ipsum connaturale posse simpliciter, quemadmodum in hactenus dictis explicatum habes.

At nunc, quaedam alia sunt dona animae in supernaturalem vitam regeneratae, quae adhuc perficiunt operativas potentias, et pro tanto ad speciem habituum iterum reducuntur. Non tamen formaliter perficiunt eas proprie loquendo, sive ad facilius sive ad simpliciter posse operari, et propterea, non ab acquisitarum modo, verum etiam ab infusarum *virtutum* habitibus differunt. De quibus nonnulla iam restant indicanda, ut compleatur haec nostra preambula de supernaturalium habituum ratione et essentia consideratio.

(1) Cantic. II-11.
(2) Cantic. II-15.

III. - De habitibus donorum - (_>ui-i ><itabit quid sit proprie *posse operari,* profecto intelliget nihil aliud hoc esse quam habere in semetipso completum operationis principium. Illa enim sola operatio in potestate alicuius ‹ ‹ dicitur, quae propriae eius facultati adaequate proportionate. I t ideo, si qui habitus darentur, formaliter perficientes in ordine *ad operationes quae in nobis essent sine nobis,* quatenus elicitivc quidem ab ipsis potentiis nostris orirentur, suggestive vero et instinctive ab alio superiori agente, id est a Deo movente ,eu impellente animam intrinsecus: tales habitus nequaquam dicendi forent conferre novum aliquod posse, aut posse praeexistens ad ampliorem facilitatem perducere, sed solum disponere potentias ad hoc ut bene mobiles exsistant sub impulsione desuper adveniente. Porro in ordine naturali habitibus eiusmodi locus non est, quia congenitum sane homini est, unde sit bene aptus ad recipiendum instinctum Dei qua auctoris naturae. At non ita in ordine supernatural vitae, propter rationes iam aliqualiter in prooemio insinuatas, et infra ex professo evolvendas, cum ventum fuerit ad specialem de donis Spiritus Sancti tractationem. Quo etiam in loco, pro expolitione conceptus istiusmodi habituum adiicientur explicationes ad quas nunc descendere non vacat. Satis erit pro nunc animadvertere ipsos esse omnino sui generis, quibus scilicet non applicantur adagia alias communiter recepta de habitibus operativis, velut est illud: habitibus utimur cum volumus. Sed ab ampliori determinatione in hac parte interim abstinendum esse censeo, ut statim veniatur ad causas a quibus tam in fieri quam in esse, habitus infusarum virtutum pendent.

§ 2-

Quod virtutum supernaturalium tam productio quam augmentum a solo Deo efficienter esse potest, minime vero a nostris actibus, etiam supernaturalibus, qui solum possunt esse causa dispositiva quantum ad primam infusionem, vel etiam meritoria quantum ad subsequens augmentum. Et quod virtutes istae nullam habent possi-

bilem causam diminutionis, sed tantum totalis corruptionis, videlicet mortale peccatum vel directe vel indirecte ipsis oppositum atque contrarium.

I. – Virtutes supernaturales non posse esse efficienter nisi a Deo, universalis et rata omnium theologorum sententia est (\i. Hinc enim processit ipsum nomen *virtutum infusarum,* videlicet infusarum per se, et non per accidens tantum (2), quo in Ecclesia insigniuntur. Hinc etiam ubique recepta earum definitio. *Bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Caeterum assertio facili deductione eruitur ex ipso conceptu seu intrinseca ratione virtutum supernaturalium. Dictum est enim, virtutes istas se habere ut potentias illius novae naturae participatae (2 Petr. 1-4)

(1) Nota semel pro semper quod quoties sermo nunc est de causa efficiente, semper intelligi solet *causa efficiens principalis.* Nos vero, consequenter ad principia tradita ubi de sacramentis, excludimus quoque respectu virtutum infusarum omnem causam creatam *perfective efficientem,* etiam mere instrumentalem.

(2) Infusa *per se* ea virtus dicitur, quae talis quidditatis est ut nullam aliam praeter infusionem a Deo, habere possit originem. *Per accidens* vero ea quae nata est acquiri ex actibus nostris, de facto tamen miraculose quandoque a Deo infunditur praeter ordinem communiter inditum rebus. Utramque sic describit S. Thomas in 1-2, Q. 51, a. 4: « Duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio « est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem « excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta « hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse « proportionates ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo ne« cesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, exce« dant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam pos« sunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus • gratuitis virtutibus. Alia ratio est quia Deus potest producere effectus ‹causarum secundarum absque ipsis causis secundis. Sicut igitur qiian« doque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari, ita etiam quando‹que ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habi« tus qui naturali virtute possunt causari, sicut apostolis dedit scien« tiam Scripturarum et omnium linguarum quam homines per studium «vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte».

per quam elevatur homo supra esse suae natura· propriae. Unde statiin sequitur eas in codem omnino ordine inveniri. Si igitur nulla est in anima seminalis inchoatio opere creationis indita respectu habitus gratiae sanctificantis, nulla pariter esse potest respectu principiorum operativorum quae ipsam insequuntur. Sed ad haec principia sicut ad illud prius, datur *potentia pas· siva mere obedicntialis,* minime vero naturalis illa positivaque aptitudo, sine qua nullum agens creatum operari potest ad eductionem formae (L), ut praedictum est in capitulo praecedenti, cum de generatione naturalium virtutum ageretur. Relinquitur ergo quod a solo Deo sit et esse possit supernatural is virtutis effectio (2).

Ad rem S. Thomas de Virt. a. io, ad 13"“ : « Quando aliquod « passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis « agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem po-

(i) Nota quod haec dicuntur de *forma physica,* ad quam requiritur vis proprie productiva; tunc enim, quando subiectum est in potentia pure obedientiali ad formam, oportet esse eamdem vim ac si de productione alicuius e nihilo sui et subiecti ageretur, id est infinitam. Verum non est applicationi locus ad *formam intentionalem,* quae cum nihil aliud sit quam passiva ordinatio qua quis certa functione vel iure vel destinatione investitur, vim requirit non tam productivam quam delativam; delativam dico ordinationis ab ordinante in ordinatum. Haec igitur forma etiamsi sit de supernaturalibus, utpote habitudinem dicens ad gratiam et finem vitae aeternae, et pro tanto nullam in subiecto praesupponens exigentiam aut positivam aplitudinem, adhuc tamen per creata instrumenta, puta per signa, causari efficienter potest, ut alias dictum est in materia de sacramentis. Cave ergo aequivocationem.

(2) Non valet si dicas: Facultas naturalis, non quidem nude secundum se accepta, sed ut supernatural! principio elevata, est vere causa efficiens actus supernaturalis. Ergo a pari, actus non quidem naturales, sed tamen supernaturales, poterunt esse efficiens causa supernaturalium habituum. Hoc, inquam, non valet, quia prorsus neganda paritas. Etenim principium supernaturale elevans facultatem facit eam esse in actu primo, et consequenter in potentia etiam passiva proxima, ad ulteriorem perfectionem supernaturalis operationis. Ipsa autem operatio non ponit in facultate ullam potentiam passivam in ordine ad habitum. Unde, si de supernatural! habitu sermo sit, semper remanet potentia pure obedientialis, quam solus Deus reducit in actum.

« tentiarum activarum in agentibus est differentia et ordo po-
« tentiarum passivarum in passivo, quia potentiae passivae re-
« spondet potentia activa... Et secundum hoc dicimus quod
« in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout
« tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid
« Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia
« quod natum est reduci in actum ab agente connaturali, et
« hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio
« modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum
« educi in actum nisi per virtutem divinam, et sic sunt in
« potentia in anima virtutes infusae ». Et hoc est quod nobis insinuat Scriptura, ubicumque loquens tum de natura participata qua dciformes efficimur, tum de potentiis ei propriis quae virtutes audiunt, semper utitur nomine creationis : *Si qua ergo in Christo nova creatura,* inquit Apostolus 2 Cor. V-17. *vetera transierunt.* Et iterum Galat. VI-15: *In Christo enim lesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.* Et Eph. II-10: *Ipsius enim sumus factura, creati in Christo lesu in operibus bonis quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus.* Et infra IV-24, sermo est de novo homine *qui secumdum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis.* Non quod gratiae et virtutibus proprie competat creari, cum non sint formae subsistentes, sed quia infusio tum gratiae tum virtutum accedit ad rationem creationis, in quantum formae illae non habent causam in subiecto,
« nec efficientem, nec talem materiam in qua sint hoc modo
« in potentia, quod per agens naturale educi possint in actum
« sicut est de aliis formis naturalibus » (1).

Nunc autem, cum eaedem illae infusae virtutes, non secus ac naturales, natae sint augeri et crescere quamdiu durat status viae, iuxta illud 1 Petr. II-2: *Sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite ut in eo crescatis in salutem,* constat quod ratio mox assignata pro absoluta improportione cuiuslibet causae efficientis creatae respectu primae

(1) S. Thom, de Pot. Q. 3, a. 8 ad 3um.

educationis, eodem prorsus modo valet, eodemqm pondere applicatur respectu subsequent!» augmenti. Et non est simile de animali, quod seipsum quidem generare non potc i, sed semel generatum habet unde per propriam virtutem n: .dur. Nam augmentum animalis fit per assimilationem aliquorum quae apponuntur ab extrinseco, et ideo per propriam virtutem eatenus augetur animal, quatenus vim habet asMviilativam extrinseci alimenti. Hic autem nihil tale, ut patet, sed sicut subiectum erat prius in potentia pure obedientiali ad hoc ut simpliciter actuaretur secundum perfectionem supernaturalis virtutis, ita nunc est in potentia pariter pure obedientiali ad hoc ut in illiusmet perfectionis actum magis magisque reducatur. Bene igitur in definitione virtutis infusae apud theologos recepta, absolute ponitur : *quam Deus in nobis sine nobis operatur,* id est, tam in sui initio quam in sui incremento et consummatione. Bene etiam S. Thomas de Virt. a. 11 : « Virtutes intenduntur in quantum subiectum reducitur magis in « actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde «sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos cau« santur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei a « quo causantur ».

II. - Verumtamen, etsi excludantur actus nostri a ratione causae efficientis in generatione et augmento virtutum supernaturalium, non ideo omnis causalitatis modus ab eis removetur (1). De iis enim actibus loquor qui supernaturales sunt, utpote facti ex gratia vel operante vel coopérante. Sed hic distinctione opus est, quia bona opera hominis aliter se habent ad virtutes infusas quantum ad primum fieri earum, aliter vero quantum ad augmentum, quando virtutes istae iam sunt in facto esse.

Nam quantum ad primum fieri, causant tantum *materiali-*

(i) 4 Virtus infusa causatur in nobis a Deo eine nobis agentibus, non «tamen sine nobis consentientibus, et sic est intelligenduni quod dicitur: « *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quae vero per nos aguntur, «Deus in nobis causât, non sine nobis agentibus; ipse enim operatur «in omni voluntate et natura». S. Thom. 1-2, Q. 55, a. 4 ad 6um.

1er, id est per modum dispositionis qua subiectum praeparatur ad susceptionem formae. Praeparatur quidem duobus modis; vel per actum qui solum retrahat affectum voluntatis ab eo quod contrarium est virtutibus, et sic consideratur dispositio removens prohibens: vel per actum qui iam sit in proximo limine virtutum, utpote attingens obiectum virtutis principalis quae caeterarum omnium est forma, et sic consideratur dispositio (ex opere operantis) appellans atque exigens infusionem earum. Utroque tamen modo non est plus quam causalitas causae materialis. At vero, quantum ad incrementum, charitate iam habita, actus nostri causant etiam *meritorie,* hoc est, ut quibus titulo mercedis debetur augmentum a Deo. « Scien « dum est quod bona opera hominis aliter se habent ad quan- « titatem charitatis, quantum ad primum fieri charitatis, et aliter « quando charitas est iam in perfecto esse. Nam opera homi- « nis ante charitatem comparantur ad ipsam et ad qnantita- « tem eius, non per modum meriti, cum charitas sit merendi « principium, sed solum per modum materialis dispositionis. « Sed charitate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, « ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit Tractatu 5 « in Ioannem ».

Quae omnia in materia de gratia proprium locum habent, quoniam eadem est ad infusionem et augmentum virtutum habitudo nostrorum actuum, quae est ad infusionem et augmentum ipsius gratiae. Et ibi quoque examinatur celebris quaestio, an per singulos actus, quantumvis remissos, augeantur virtutes, an tantum per actus intensitati habitus proportionates. Proinde ab hac controversia abstrahendum nunc censeo, et solum obiter noto quod iuxta veteres, augmentum virtutum infusarum, pro quanto dependet a merito seu opere operantis, proportionaliter imitatur augmentum acquisitarum, et viam re quitur parallelam. Sentiunt enim quod praescindendo ab opere operato in sacramentis, idem requiritur ex parte hominis, ac si augmentum ab exercitio operum efficienter dependeret: quatenus scilicet, sicut actus remissus non est sufficiens cau». incrementi habitus in acquisitis, ita nec in infusis, utpote

utrobique effectui improportionatus, illic quidem in ratione causae efficientis, hic vero in ratione dispositionis Et non obstat quod in habente gratiam actus etiam r .missus sit meritorius, quia meritum nunquam est de aliqua re nisi sub conditione dispositionis ad eius consecutionem requisitae. Sed de hoc alias.

III. - Quidquid igitur sit de controversia quae in quaestione de merito discutienda relinquitur, id saltem in confesso est apud omnes, et pro certo ac rato haberi debet, videlicet: Virtutes infusas in hoc maxime ab acquisitis differre, quod non possunt habere causam diminutionis, sed tantum totalis corruptionis. Itemque in hoc, quod ipsius totalis corruptionis unica causa est omne et solum mortale peccatum ipsis quacumque ratione oppositum. Et utrumque discrimen sequitur ex praemissis.

Sane vero, ut ab eo quod secundo loco positum est exordiar, corruptio virtutum naturalium dupliciter noscitur contingere: vel per frequentationem actuum virtuti oppositorum, vel etiam per solam cessationem ab actibus. Aliter autem se res habet in infusis. In primis removetur modus qui est *per cessationem ab actibus,* nam ideo hic modus locum obtinet in naturalibus, quia virtus naturalis tam in fieri quam in esse, ab actibus humanis pendet tanquam a sua causa efficiente; unde cessantibus his actibus, virtus acquisita tandem aliquando totaliter corrumpitur. Sed hoc in infusis non verificatur, quia infusae virtutes nonnisi a Deo efficienter causantur; unde etiam cessante actu, non sequitur corruptio formaliter ratione cessationis (1). Praeterea, removetur quoque modus qui est *per frequentationem actuum virtuti oppositorum,* nam ideo frequentatio actuum assignatur ut causa corruptionis naturalium virtutum, quia ad eam non sufficit unus solus contrarius actus, loquendo de corruptione

(1) Dico *formaliter ratione cessationis,* quia si peccatum adsit in ipsa cessatione, sicut cum aliquis voluntarie omittit actum quando ad ponendum eum obligatur, sequitur quidem corruptio infusae virtutis, id tamen ratione peccati, non ratione cessationis in quantum huiusmodi.

totali et perfecta, sed requiruntur actus multoties repetiti ad generationem habitus vitiosi per quem virtuosus praecedenter acquisitus pellitur. At vero virtus supernaturalis, sicut non pendet ab actibus nostris tanquam ab efficientibus principiis quoad suum fieri, ita nec quoad suum destrui. Relinquitur ergo ut destructionis causa illa sola sit quae meretur subtractionem virtutis infusae a Deo, ponendo in homine *dispositionem moralem eidem virtuti repugnantem* et cum ea incompossibilem. Causa autem huiusmodi, non est nisi flexio liberi arbitrii ad malum per mortale peccatum bono virtutis oppositum. Unde statim videre est quod etsi virtus infusa neque easdem neque tot habeat corruptionis causas, quas et quot habet acquisita, nihilominus causa quam habet magis efficax est in destruendo. Quippe per unum solum actum destruitur, et ratio discriminis semper est repetenda ex diverso genere influxus multoties hactenus declarato.

Nunc vero, inter unum et aliud virtutis genus consideranda etiam est alia differentia adhuc magis conspicua, quae tota versatur circa diminutionem. Nam, ut praedictum est, virtutes acquisitae non solum corrumpuntur, verum etiam diminuuntur; imo non possunt totaliter corrumpi, quin per prius diminuantur. At virtus infusa nullam omnino novit diminutionis causam. Et certe, ut ratiocinatur S. Thomas, 2-2, Q. 24, a. 10, diminutio virtutis infusae oriretur vel a Deo, vel ab aliquo peccato. Atqui a Deo non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, et poena soli peccato debetur. Ergo si virtus infusa diminueretur, ratio diminutionis eius esset peccatum, et quidem peccatum veniale, nam de mortali constat quod non minuit, sed absolute aufert infusam virtutem cui opponitur. Porro duobus modis intelligi posset peccatum veniale esse praefatae diminutionis causam : vel quia induceret dispositionem moralem repugnantem gradui intensive quem prius habebat virtus infusa, vel certe quia aliquo ipsius virtutis detrimento puniri mereretur. Sed neutrum dici potest.

Etenim primo, peccatum veniale non inducit dispositionem moralem repugnantem cuilibet assignabili gradui virtutis infusae.

Nam id quod non est *contra,* sed tantum *pra./.*› substantiale ac primarium bonum virtutis, nullo pacto rontrari.itur habituali ad ipsum inhacsioni in quocumque intensitatis gradu consideratae. Atqui haec est praecise propria peccati v-mialis ratio, ut non contra principale virtutis bonum exsistat, sed sit solum praeter ipsum. Id patet in primis de omnibus \ pi,ilibus semi-deliberatis, quae cum imperfecte voluntaria sini, nunquam ponunt habitudinem voluntatis sese a bono virtutis ivertentis, et hoc est esse non contra, sed praeter. Patet etiam ℁ venialibus perfecte deliberatis, quia huiusmodi venialia pro obiecto habent illa quae non primaria virtutis intentione prohibentur, sed tantum secundaria et accidentali. Item quia semper compossibilia sunt cum tali animi dispositione qua, si sciret homo ea esse virtutis destructiva, eligeret potius ab eis abstinere. Illaesus ergo per omnia remanet ordo voluntatis ad substantiale virtutis bonum, et ideo non inducitur moralis dispositio detrahens de habitu quo ad illudmet homo ordinatur.

Quidquid autem negatur de peccato veniali in ratione causae formaliter disponentis, negari etiam debet de eo in ratione causae meritoriae. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori, nec Deus sese plus avertit ab homine, quam homo se avertat ab ipso. Unde qui inordinate se habet in iis quae illaesum relinquunt habitualem ordinem in finem, non meretur detrimentum pati in iis per quae habitualiter ordinatur ad eumdem finem. Minime igitur sequi potest ex veniali peccato supernaturalium virtutum diminutio, ac per hoc, possibilitas diminutionis quae totalem corruptionem antecedat, absolute ab ei removetur.

Obiicies tamen primo: *Omne peccatum quod contrariai™ virtuti infusae, corrumpit ipsam. Sed sunt quaedam venialia peccata, non tantum praeter, verum etiam contra aliquas speciales virtutes, sicut patet de mendacio quod semper opponitur virtuti veracitatis quantum ad primam intentionem eius. Ergo non per solum mortale peccatum, sed etiam per veniale corrumpitur quandoque virtus infusa.*

Respondeo negando minorem. Ad rationem additam dico

quod virtus veracitatis, vel nominat tantum specialem quemdam respectum in generali virtute iustitiae quae est secunda inter cardinales, vel dicit habitum peculiarem re et actu distinctum ab omni alio. Quocumque autem modo intelligatur, omnino dicendum quod solum mendacium perniciosum est contra primariam intentionem eius, et est peccatum non veniale, sed mortale ex genere suo. Mendacium vero iocosum vel officiosum cui soli applicari posset proposita difficultas, nequaquam est contra substantiale bonum veracitatis in ratione virtutis. Et universim loquendo, nulla est virtus, nullum praeceptum in moralibus, quod non primario respiciat id sine quo recte servato ordo moralitatis quoad ipsam suam substantiam consistere nequit. Vide S. Thomam, 2-2, Q. 110, praesertim art. 4.

Dices secundo: *Peccatum veniale plene deliberatum, etsi non sil contra substantiam virtutis, est tamen contra accidentalia eius. Ergo meretur puniri per detrimentum virtutis infusae, etsi non in substantia, at certe in accidentalibus. Et hoc est puniri per diminutionem, cum qua adhuc substantia virtutis remanet salva.*

Respondeo: *Dist, antec.* Veniale peccatum plene deliberatum est contra accidentalia virtutis, hoc est, contra accessorium et veluti completivum bonum eius, *conc. antec.* Hoc est contra accidentalem perfectionem firmitatis qua virtus inhaeret suo primario et principali bono, *nego antec.* Et contradistinguo consequentiam. Mereretur puniri per infusae virtutis diminutionem, si diminutio esse posset secundum solam extensionem virtutis ad bonum secundarium cui veniale opponitur, *conc. conseq.* Si ut revera est, diminutio afficeret ipsam habitudinem virtutis ad bonum principale et primarium, *neg. conseq.* - Vides ergo quomodo argumentum laborat in aequivoco. Ludit enim super accidentalia virtutis, accipiens primo accidentalia pro ordine virtutis ad sua accessoria, et concludens ad detrimentum in accidentalibus quae iam aequivoce sumuntur pro gradu intensive virtutis ad suum principale.

Dices tertio: *Quisquis peccat venialiter, minus diligitur a Deo. Sed qui minus a Deo diligitur, patitur charitatis detrimentum, cum dilectio Dei sit causa difusionis charitatis in cor-*

dibus nostris. Ergo peccatum veniale minuit charitalem, et ex consequenti alias virtutes infusas cum ea connexas.

Respondeo: *Dis/. mai.* Minus diligitur a Deo, id est, diligitur actu minus intenso ex parte Dei, *neg. niai,* cum supposito eius. Id est, diligitur actu qui terminetur ad minus bonum causatum in homine, *subdist.* Per eam boni subtractionem quam meretur veniale *conc.* Per subtractionem ampliorem, *neg.* Et quia diminutio virtutis infusae revera est ultra venialis peccati meritum, nulla est consequentia argumenti.

Dices quarto: *Constans est et recepta apud omnes doctrina Sanctorum, quod frequentia venialium in qua proprie consistit tepiditas vitae, paulatim inducit in amissionem charitatis el aliarum supernaturalium virtutum. Sed causa paulatim inducens in amissionem virtutis, sensim sine sensu minuit eam. Ergo iterum, fer veniale peccatum virtutes diminuuntur.*

Respondeo: *Dist. mai.* Doctrina est Sanctorum, quod venialia inducunt directe in amissionem infusarum virtutum, quasi aliquid de eis semper magis magisque detrahentia, *neg. mai.* Indirecte, quatenus hominem reddunt proclivem ad peccatum mortale, quod tandem admissum causa est totalis corruptionis earumdem, *conc. mai.* Et eodem modo distinguenda minor, quae verificaretur de causa directa, minime vero de indirecta. Non ergo sequitur quod veniale peccatum diminuit infusam virtutem, quamquam dici debeat esse omnino in nocumentum eius, idque propter duas rationes. Primo quia venialia deliberata frequenter commissa diminuunt vel impediunt habitus acquisitos qui deserviunt exercitio supernaturalium virtutum, ut mox dicetur, eique facilitatem conferunt ac promptitudinem. Secundo quia initiant habitus oppositos quibus disponitur homo ad mortale. Et eadem fere ratio est de cessatione ab operibus de qua S. Thomas in Iu" D. 17, Q. 2, a. 5 : «Ex cessatione actus non « potest remitti charitas secundum id quod in se est. Sed verum « est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, « et membra corporis rediguntur in obsequium charitatis in quo « consistit fervor, ut dictum est, et ideo ex otio tepescit cha«ritas». Consequenter etiam impeditur augmentum, deperdi-

tur facilitas operandi, et fit quaedam praeparatio ad virtutis amissionem.

Sed ad haec recte intelligenda, oportet iam ex professo inquirere quaenam sit potissima causa a qua de lege ordinaria pendet in infusis virtutibus exercitii facilitas et promptitudo. Pro quo sit tertia huius capituli declaranda assertio.

§ 3.

Quod per frequentationem actuum virtutis infusae generatur habitus quo facilitas exercitii eorumdem acquiritur. Et quod huic habitui, ad augmentum vel diminutionem sive corruptionem quod attinet, applicanda sunt omnia principia quae generatim de habitibus acquisitis valent.

Haec assertio quae sat multos inter recentiores theologos habet adversarios, probatur in primis constanti et universali experientia. Videmus enim sanctos semper profecisse in facilitate exercendi opera virtutum tam theologalium quam moralium, per ipsorum operum frequentationem et virilem exercitationem. Videmus praeterea, (quod maxime notandum est), eos semper habuisse specialem exercitii facilitatem in ea speciali virtute in qua speciali quoque modo sese exercebant. Atqui huius facti, quod vim obtinet legis cuiusdam uniformis et nunquam deficientis, nulla est sufficiens explicatio, nisi dicatur generari per frequentationem actuum virtutis infusae habitum acquisitum, quo naturalis potentia eidem infusae virtuti melius subiicitur, et semper magis magisque disciplinatur ad prompte operandum secundum ipsam.

Et re quidem vera, praedicta exercitii facilitas dicenda est provenire, vel ex hoc quod *per meritum operum* virtus infusa secundum se augetur et crescit, vel ex hoc quod *per efficientiam eorumdem* aliquid in potentiis fit, quo vel removentur impedimenta, puta contrariae inclinationes, inordinatae passiones, aliaque eiusmodi, vel positiva etiam superadditur proclivitas et

propensio. Puto non dari medium, nec absolute n<‹ secundum opinionem adversariorum. Nam si quis recurreret ad actuaPa Dei auxilia, manifeste non satisfaceret, cum const, i facilitatem de lege ordinaria et constanti ex assuetudine operum resultantem, esse aliquid homini intrinsecum, eius potent inhaerens, et cum ipsa assuetudine ex natura rei connexum.

Nunc autem in causis sub disiunctione assignati prior debet certissime excludi, imo in omnium sententia de facto excluditur: tum quia iuxta omnes infusa virtus non dat ex ses. exercitii facilitatem, tum praesertim quia crescente ex merito operum una virtute infusa, crescunt eodem modo caeterae omnes, ut postea dicetur. Et ideo, si exercitii facilitas dependeret a virtute augmentata secundum se, oporteret ut repetitis actibus meritoriis unius virtutis, esset aequale augmentum facilitatis in exercitio caeterarum omnium, quod tamen constat esse falsum. – Restat ergo ut explicatio facti repetatur a frequentatione actuum, non quidem prout habentium vim meritoriam ad ipsius infusae virtutis augmentum, sed vim efficientem. Efficientem autem dico, vel ad destructionem contrariarum inclinationum, vel ad generationem positivi habitus in potentia operativa, vel denique ad utrumque horum simul. Quo semel posito iam nunc considera quod vis efficiens actuum virtutis nusquam se extendit ad destructionem inclinationis vitiosae contrariae, nisi per hoc ipsum quod inducit positivam proclivitatem ad id quod est consentaneum virtuti; pro quanto scilicet, per actus humanos fit quaedam inclinatio ad actus similes, et inclinatio ad unum genus minuit vel destruit inclinationem in oppositum, ut sensus communis dictat, et saepe etiam docet S. Thomas. Unde materialiter loquendo, idem est si dicas quod repetitio actuum virtutis infusae destruit impedimenta ad virtutis exercitium, aut si dicas quod generat habitum conferentem positivam inclinationem propensivam in illud. Primum enim facere nequit nisi mediante secundo, et valde inconsequenter loqui videntur adversarii, dum primum adstruunt et alterum negant. Quippe, satis evidenter apparet quod efficacia assuetudinis operum valet *directe* ad sigillandam potentiam quadam connaturalitate ad actus eius-

dem tendentiae, et *ex consequenti tantum,* ad destruendam vel imminuendam propensionem oppositam. Sicut enim sigillum non operatur directe ad destructionem figurae quae erat prius in cera, sed suam imprimendo destruit aliam, ita plane per inductionem unius positivae inclinationis proportionaliter destruitur vel minuitur contraria. Unde Gregorius dicit : « Nam « sicut arte medicinae calida frigidis, frigida calidis curantur. « ita Dominus noster cuntraria opposuit medicamenta peccatis « ut lubricis continentiam, tenacibus largitatem, iracundis mansuetudinem, elatis praeciperet humilitatem». Dum ergo admittunt adversarii, destrui exercitio virtutis infusae ea quae sunt ei contraria, velint nolint, implicite concedunt conclusionem nostram, videlicet : generari habitum quo facilitas exercitii eiusdem virtutis positive acquiritur.

Et confirmatur primo argumentum ex absurdis quae alias sequerentur. Sequeretur enim fore in detrimentum hominis si semper secundum infusas virtutes opera virtutum exerceret. Probatur consequentia, quia nunquam acquirere posset id quod per se pendet ab assuetudine ; promptitudinem dico et delectabilitatem in operando bonum, in qua potissimum consistit pacatissimus ille iustitiae fructus ab Apostolo commendatus quando ait, Heb. XII-ii : *Omnis autem disciplina, in praesenti quidem videtur non esse gaudii, sed moeroris ; postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iustitiae.* Numquam perveniret ad septimam beatitudinein in evangelio promissam, et quidem pro praesenti etiam vita secundum inchoationem quamdam. De qua Augustinus l. i. de Serm. Dom. in monte, c. 2 ; « Pacifici in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subiicientes rationi id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei. In « quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine prae« cipuum et excellens, hoc imperet, caeteris non reluctantibus « quae sunt nobis bestiisque communia, atque id ipsum quod « excellit in homine id est mens et ratio, subiiciatur potiori quod, « est ipsa Veritas, unigenitus Filius Dei... Et haec est pax quae « datur in terra hominibus bonae voluntatis, haec vita consum-

i mati perfectique sapientis». Dicendum quoque ‹ s>et, Paulum intendisse exercitium naturalium virtutum, et non infusarum cum volebat Timotheum *exercere seipsum ad piciat.ni,* ut scj. licet consequeretur in spiritu id quod in corpore |›.▮›ı *corporalem exercitationem* obtineri solet, i Tim. IV, 7-8- Sequeretur denique non de sensibus quos gratia confert, sed de ii. quos natura formavit locutum fuisse eumdem Apostolum, Heb. V-14, cum ait: *Perfectorum autem est solidus cibus, eorum gui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.*

Confirmatur secundo, quia unica ratio adversariorum fundatur in praeiudicata opinione circa formale opiectum actuum supernaturalium. Sic enim ratiocinantur : Habitus qui generaretur per exercitium actuum virtutis infusae esset vel naturalis vel supernaturalis. Atqui supernaturalis esse non potest, praesertim quia ad habitum supernaturalem non est in anima nisi potentia obedientialis, quae in actum reduci non potest per ullam causam creatam ; quod nos quoque iuxta praecedenter dicta, ultro concedimus. Sed nec naturalis, quia habitus productus per actus virtutis infusae deberet inclinare ad actus eiusdem tendentiae cum iis a quibus genitus est. Hoc autem, aiunt, est impossibile, quia actus supernaturales specie differunt a naturalibus, et quidem ex formali obiecto, ita ut ad formale obiectum infusae virtutis nullo prorsus pacto esse possit actus, et consequenter etiam, habitus naturalis.

At contra hoc est, quod non oportet obscurare clara per obscura, sed magis illustrare obscura per clara. Nunc autem quid clarius quam quod ex frequentatione actuum virtutis infusae eadem omnino acquiritur exercitii facilitas, quae acquiri solet ex qualibet repetitione actuum humanorum ? Quid vero obscurius quam quod, exempli gratia, formale obiectum fidei qua christianus ut talis credit Deo, est specie diversum ah obiecto formali fidei quae ex solis naturae viribus, revelatione sufficienter proposita, eidem summo Deo propter summam eius auctoritatem posset adhiberi ? Si ergo stante supradicta opinione circa formale obiectum actuum supernaturalium, non potest amplius explicari generatio habitus acquisiti per exercitium

virtutis infusae, non recte propter doctrinam de obiecto formali negaretur veritas generationis habitus, sed potius ex inverso, propter veritatem generationis habitus quam indubitata experientia demonstrare videtur, recte relinqueretur opinio de obiecto formali.

Caeterum, haec ipsa adversariorum sententia circa obiectum actuum supernaturalium specialibus argumentis excludetur in capitulo sequenti, ubi ostendetur quomodo in actibus infusarum virtutum distingui debet substantia actus et modus supernaturalitatis. Item quomodo actus quoad substantiam habet eamdem prorsus rationem tendentiae in obiectum ac si esset naturalis, id est ex solis naturae viribus elicitus. Atque hinc sumetur optima explicatio praesentis doctrinae, quia si per repetitos actus supernaturales potentia naturalis exercetur in eadem omnino linea ac exerceretur per naturales, necesse sane est ut iuxta principia certissima superius declarata cap. I, eadem quoque propensiva inclinatione sigilletur ad facile et prompte exsequenda opera virtutum. Et hoc sensu dicit Molina, Concord. Disp. 38, paulo ante medium : « Supernaturales habitus fidei. « spei, et charitatis a solo Deo infunduntur, neque attinguntur « efficienter ab actibus fidei, spei et charitatis supernaturalibus. « etiam quoad ipsorum augmentum. Quia tamen actus illi « eminenter continent naturales actus fidei, spei, et charitatis (1).

(1) Cum dicuntur ibi actus naturales eminenter contineri in supernaturalibus, sciendum est quod ly *eminenter* duobus modis posset intelligi. – Primo, eo sensu quo perfectiones creaturarum dicuntur eminenter contineri in Deo, ita scilicet ut nunquam contineantur in ipso secundum modum univocum quo sunt in creaturis, sed semper secundum analogiam, et per modum undequaque transcendentem. Et sic accipiendo ly *eminenter,* certe non sufficeret eminentialis continentia actuum naturalium in supernaturalibus, ad hoc ut per repetitos actus supernaturales generaretur habitus naturalis. Et ratio est quia actus non generant nisi habitus eiusdem formaliter tendentiae in obiectum. – Sed nunc ly *eminenter,* aliter est accipiendum, videlicet eo ferme modo quo perfectio animalitatis dici posset contineri eminenter in homine, quia in homine elevatur ad superiorem conditionem, tametsi salvetur univoce formalis ratio eius. Quippe, actus supernaturalis habet univoce eumdem tenden-

«eo quod ad ipsorum productionem concurring - .msae omnes «quae producerent actus illos naturales, nisi .1 I».,, pcr SUUn) « supernaturalem influxum eveherentur ut pr< ·!■>·. >-<-nt eos su· « pernaturales : inde evenit quod producant n.iiurales habitus «fidei, spei, et charitatis, qui remanent in eo per lethale «peccatum amittit charitatem supernaturalem, ne etiam in «eo qui per infidelitatis peccatum amittit fidrm .

Et nota ultima verba in quibus continetur posterior pars assertionis nostrae, nimirum: principia omnia q;ia-· generatim de corruptione vel diminutione habituum acquisitorum valent, his etiam habitibus applicari. Et sane habitus isti, ut dictum est, causam habuerunt iteratos virtutum infusarum actus, qui impressionem sui in facultate reliquerunt, secundum quod communem habebant cum naturalibus modum tendendi in obiecta. Minime ergo per unum solum actum contrarium poterunt destrui. Unde si contingat virtutes supernaturales amitti per mortale peccatum, adhuc eos perseverare necesse est, usquedum per oppositam assuetudinem penitus obliterentur. Perseverant autem conferentes facilitatem non modo ad actus naturales, sed et ad supernaturales supposito auxilio actualis gratiae, circa eadem obiecta circa quae erant virtutes amissae. Atque hinc explicatur quomodo iustus, si ex fragilitate in mortale peccatum inciderit, sicut Petrus eiurans Christum vel David in adulterium lapsus, adhuc habeat non obstante amissione infusarum virtutum, quo multo facilius a peccato resurgat : *facilius resurgit, de facili ad pristina relevatur,* ait S. Thomas, 2a 2ae, Q. 187, a. 10. Ad resipiscentiam enim adiuvant eum cum Dei gratia, remanentes habitus praecedenter acquisiti in exercitio infusorum. - Restat nunc ut fundamentis opinionis adversae respondeatur.

tiae modum quem habuisset actus naturalis possibilis circa idem obiectum, quamvis sit ontologice elevatus ad altiorem et superiorum ordinem, utpote elicitus per vires novae illius naturae quae est gratia sanctificans. Et hic est sensus vocis *eminenter* in praesenti, quem verum et legitimum esse, disquisitio de specifica distinctione habituum infra demonstrabit.

Opponitur primo auctoritas S. Thomae. *AU enim in Q- 5r· a· 4 .?'im ·' ei Actus qui producuntur ex habitu « infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum ‹ praeexistentem, sicut medicinalia adhibita homini sano per na- « turamy non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius i habitam corroborant.*

Respondeo, praemissa duplici observatione. Prima observatio est quod doctrina articuli non est specialiter de habitibus infusis per se, sed communiter de habitibus infusis tam per se quam pcr accidens. « Duplici ratione, inquit in corpore, ha- « bitus homini a Deo infunduntur. Prima, quia aliqui habitus « sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem naturae humanae, *fHaec quoad infusos per se).* Alia « ratio est quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis. *(Haec quoad infusos « per accidens)».* - Secunda observatio est quod difficultas soluta in responsione ad 3um, tota procedit ex hoc quod impossibile sit ut in eodem subiecto sint duo habitus eiusdem speciei, solo numero distincti. Sic enim habet obiectio : « Praeterea, si « aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo «potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur ‹ similis habitus. Sequitur ergo, duos habitus eiusdem speciei « esse in eodem, unum acquisitum et alterum infusum, quod « videtur impossibile ; non enim duae formae eiusdem speciei « possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo ».

His igitur nunc praesuppositis, facile patet sensus responsionis, in qua id unum intendit Angelicus, nimirum non sequi ex veritate infusionis habituum, quod duae formae eiusdem speciei eidem subiecto possint inesse simul. Et ideo, si sermo sit de habitu infuso per accidens, absolute intelligendum est quod per actus eius non causatur aliquis alius habitus, quia infusus per accidens omnino eiusdem speciei est cum acquisito. Est enim in se naturalis, et valet ad omnia ad quae acquisitus valet, et solum differt per hoc quod miraculosam habet a Deo originem. Tunc ergo exercitium habitus infusi non producit

habitum aliuin, sed praeexsistentem confirmat, sicut etiam exercitium temperantiae iam acquisitae non aliam inducit temperantiam, sed eam ipsam quae prius erat auget. Si autem sermo sit de habitu infuso per se, intelligendum est quod per actus eius non causatur alius habitus eiusdem rationis, sicut ferebat obiectio. Minime vero excluditur causalitas habitus acquisiti, qui etsi habeat similem tendendam in obiectum, non tamen eiusdem rationis est cum infuso, neque idem formaliter praestat. Quare auctoritas ista non est ad rem.

Nec meliorem conclusionem erueres ex Qu. st. disp. de Virtutibus, a. io ad 19um, ubi solvit Angelicus sequens argumentum: « Si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod eorum « actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis vir« tutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus «virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si « aliquae sunt tales. Sed quales sunt habitus, tales actus red« dunt et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus «igitur causati ex actibus virtutum infusarum sunt eiusdem «speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae for« mae eiusdem speciei sint simul in eodem subiecto. Hoc autem «est impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis «aliquae virtutes infusae». Et solutio est: «Ad 19um dicendum «quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed « per eos augetur habitus praeexsistens, quia nec ex actibus vir« tutis acquisitae aliquis habitus generatur. Alias habitus mul« tiplicarentur in infinitum». Hoc est: Sicut ex actibus virtutis acquisitae non generatur alius habitus acquisitus, ita nec ex actibus infusae alius habitus eiusdem ordinis et quidditatis. Et sicut exercitio operum efficienter augetur eadem numero virtus acquisita quae prius erat, ita prorsus augmentatur eadem numero virtus infusa, etsi non efficienter, at certe meritorie. Hic est obvius responsionis sensus, nec ulla fuit ratio aliquid dicendi de habitu de quo nunc nos loquimur. Erat enim extra lineam considerationis in medio positae, ut clare etiam ostendunt ultima verba: « Alias multiplicarentur habitus in infinitum ».

Nihil ergo ex locis quos adversarii pro se adducunt, legitime concluditur. Nunc autem positive contra eos est, tum locus supra allatus ex IV Sent. D. 14, Q. 2, a. 2 ad 5um, tum parallela responsio de Virt. a. 10 ad 15um: « Dicendum quod quia « a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum « sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delecta« biliter operatur». Quid est enim quod S. Doctor dicit virtutem infusam *a principio* non ita delectabiliter operari, nisi quia supponit et pro indubitato habet quod in sui progressu delectabilitatem in operando consequitur? Et quomodo hanc delectabilitatem seu exercitii facilitatem consequeretur, nisi ratione habitus exercitio acquisiti, disponentis potentiam in qua est infusa virtus, et perficientis eam ad prompte operandum secundum virtutem? Nec puto reperiri posse apud veteres theologos ullum vestigium dubitationis in contrarium. Imo, quia res videbatur ipsa obvia experientia constare, nuinquam inter eos de ea re est disputatum, quamquam eorum mens satis perspicua sit ex iis quae obiter dicunt, aliud agentes. Est autem apud S. Thomam alius egregius locus de Verit. Q. 17, a. 1 ad 4um, qui tamen opportunius afferetur infra, in responsione ad difficultatem tertiam.

Objicitur secundo: *Habitus ille acquisitus esset naturalis, ut iam concessum est. Sed nihil naturale iuvat in ordine ad finem vitae aeternae quae omnem naturae proportionem excedit. Ergo perperam saltem diceretur, habitum hunc iuvare virtutes infusas, tamquam exercitii facilitatem eis afferentes.*

Respondeo: *Dist. min.* Nihil naturale iuvat ad finem vitae aeternae, per se et ratione sui, *conc.* Etiam ut elevatum per donum gratiae, *neg.* – Dictum est enim supra, quod proximum principium actus meritorii non est sola virtus infusa: sed potentia naturalis prout per infusam virtutem elevata. Sicut ergo virtus infusa in sui initio elevat potentiam naturalem nondum habituatam ex assuetudine operum, ita post repetitum exercitium elevat potentiam assuefactam, et disciplinatam, et promptitudine auctam ad movendum se modo consentaneo virtuti. Et sicut potentia naturalis nihil omnino potest ad actum salutarem in sensu diviso habitus infusi, in sensu autem composito induit ad ipsam actus substantiam, ita prorsus acquisitus ille de que-

nunc loquimur habitus, nisi quod non induit ad substantiam sed ad facilitatem.

Hic ergo obiter notabis, cavendum omnino esse ab eo divortio quod inter naturam et gratiam nonnulli ponere viderentur, timentes Pelagianum errorem ubi revera nullus est timor. Quasi natura non esset necessarium gratiae fundamentum! Quasi ad gratiae operationes nihil conferret bona naturae habitudo! Quasi non communi et ordinaria lege notarc-inr de magnis illis sanctis quos veneratur Ecclesia, optimam eos indolem a natura semper fuisse sortitos! Optimam dico indolem quae et ipsa suo modo donum Dei est, « sub cuius o culto iudicio, nec « iniusto, ait Augustinus l. 4 c. Iulianum n. 16, alii fatui, alii « tardissimi ingenii, et ad intelligendum quodammodo plumbei, « alii obliviosi, alii acuti memoresve nascuntur, alii utroque mu« nere praediti, et acute intelligentes et tenacissimae memoriae « thesauro cognita recondentes; alii natura lenes, alii levissimis « de causis ira facillima ardentes, alii ad vindictae cupiditatem « inter utrosque mediocres; alii frigidi, alii libidinosissimi ut vix « omnino teneantur, alii inter utrosque et moveri faciles et te« neri; alii timidissimi, alii audacissimi, alii neutrum; alii hilares, « alii tristes, alii ad nihil horum proclives. Nec eorum quae « commemoravi, aliquid instituto ac proposito, sed natura; unde « medici audent ista tribuere temperationibus corporum ». Haec Augustinus, cui consonat S. Thomas, 1-2, Q, 51, a. 1: « Ex parte « corporis, ait, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus « appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam « dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel « mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi ». Si ergo in ardua via virtutum supernaturalium tantum iuvat, accedente gratia, indoles naturalis et ipsa corporis complexio, non iuvaret acquisita per ipsissimarum virtutum exercitium inclinatio? Nihil itaque ex hoc capite cum qualibet verosimilitudine afferri potest, quod non continuo ex certissimis experientiae legibus contra adversarios retorqueatur.

Obiicitur tertio: *Sicut ex habitu supernaturali procedat non potest actus naturalis, ita vicissim ex actuum supernaturalium repetitione causari nequit habitus naturalis. Nam quales*

sunt habitus, tales actus reddunt, et quales sunt actus, tales habitus causant. Ergo ex supernaturalibus infusarum virtutum actibus, vel supernaturalis habitus causatur, vel nullus. Sed non causatur supernaturalis propter rationes superius expositas. Ergo nullus.

Respondeo negando antecedens quoad paritatem quam adstruit inter modum quo actus causatur ab habitu, et quo habitus causatur ab actu repetito. – Nam actus causatur ab habitu, quatenus est a potentia, formaliter ut per habitum determinata ad speciale operationum genus. Unde omnino est concedendum quod ab habitu supernaturali non potest esse umquam actus naturalis. Vel enim influit habitus, vel non influit. Si non influit, actus non causatur ab eo, sed solum a potentia non utente habitu. Si autem influit, pro quanto potentia utitur ipso, necessario influit ad supernaturalitatem, ut fert essentialis ratio eius. – Nunc vero habitus causatur ab actu repetito, quatenus potentia operativa patitur actum, et recipit impressionem eius, ut dictum est supra. Porro generale principium est, quod omne passivum recipit impressionem sui activi secundum modum quo natum est pati ab ipso, nec plus, nec minus. Sicut cera patitur a sigillo passione physica, secundum quod sigillum est figuratum quoddam, per motum dynamicum configurans sibi subiectum cui applicatur. Non autem patitur ab eo passione chimica, secundum quod sigillum est aureum vel argenteum vel cupreum vel plumbeum, cum cera non habeat ad quaelibet metalla chimicam affinitatem, et ideo non sit nata aflici secundum eiusmodi differentias. Simili itaque pacto actus supernaturales non relinquunt in facultate sigillationem sui instar impressi vestigii, quantum ad modum supernaturalitatis suae. Facultas enim non est nata recipere supernaturalem dispositionem nisi secundum potentiam obedientialem cui sola respondet activa potentia Dei. Verumtamen, quia iidem illi actus supernaturales eumdem habent modum tendendi in obiectum, quem habuissent remota supernaturalitate, ideo eodem quoque modo sigillant facultatem ac quilibet naturales actus, relinquendo in ea propensionem ad actus similis tendentiae, ac per hoc, eodem modo generant habitum entitative naturalem.

Unde S. Thomas de Verit. Q. 17, a. 1 ad 4"" in secunda serie: «Ex his actibus (repetitis) non generatur habitus alteriuj « modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, *sed vel aliquis « hahitits eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae charitatis generatur aliquis habitus dilectionis,* vel praeexsistens augmen« tatur, sicut in eo qui habet habitum temp rantiae acquisitum «ex actibus, ipse habitus augmentatur ». - Ubi nota primo quod non disjunctive hic loquitur S. Doctor, ut adv ,-sarii volunt. Nam tunc solum aliquis disjunctive loquitur, quando duo membra sese mutuo excludunt, et non possunt habere ambo simul veritatem, sicut si dicerem: iste homo vel bonus est vel malus, istud est vel substantia vel accidens, atque ita porro. Sed quando dico: calor solis vel emollit, sicut quando agit in ceram, vel indurat, sicut quando agit in lutum, tunc non amplius disjunctive loquor, sed utrumque membrum affirmo secundum diversitatem materiae vel casus. Et sic loquitur S. Thomas in praesenti, ut cuique consideranti apparebit. - Nota secundo quod habitus *non alterius modi,* habitus *eiusdem rationis* de quo hic sermo, nihil aliud est quam habitus eiusdem tendentiae in obiectum, quamvis non eiusdem ordinis, scilicet supernaturalis, cum actibus per quos generatur. In hoc enim est differentia ab Angelico assignata inter repetitos actus infusae charitatis et repetitos actus virtutis acquisitae, quod priores illi generant novum habitum, posteriores vero non ita, eo quod si novum habitum generarent, habitus iste foret omni ex parte in eadem linea cum habitu praeexsistente, solo numero ab eo distinctus, quod quidem in eodem subiecto contingere non potest, ut saepe iam dictum. Hinc iure meritoque asserit Angelicus quod ex eis *ipse habitus augmentatur,* et nihil aliud fit. Sed de prioribus dicit, *ex actibus infusae charitatis generatur aliquis habitus dilectionis,* utique acquisitus et naturalis, sicut verba sonant, et totius ostendit consequentia sermonis.

Sic igitur, nequaquam videtur dubitandum quin actus infusarum virtutum habeant non solum vim meritoriam ad augmentum ipsarum virtutum secundum se, sed etiam vim efficientem ad acquisitionem habituum per quos potentiae disciplinentur ad prompte et facile exsequenda opera eammmet. Et hinc bene explicatur quomodo virtutes istae in sui initio, caeteris paribus, non ita delectabiliter operentur, ut dictum est in praecedentibus Adhuc enim sunt sine habitibus istis. Quin imo esse possunt cum habitibus oppositis, sicut patet de eo qui post multa opera mala justificaretur per actum perfectae contritionis, aut ‹ tiam in sacramento baptismi vel poenitentiae cum sola attritione. Et hoc ultimum peculiarem continet obscuritatem postmodum elu idandam. Quod enim virtutes supernaturales in aliquo subiecto int sine habitibus sibi deservientibus, satis intelligitur. Quod autem coexsistere possint simul cum habitibus vitiosis, non ita per se evidens est et obvium. Sed per prius declarare oportet illud quod paulo supra semper fuit praesuppositum, nimirum actus supernaturales non habere alium modum tendendi in obiecta, ac haberent remota supernaturalitate. Et hoc quidem perficiemus, exponendo statim ea quae pertinent ad specificam habituum distinctionem.

III.

DE RATIONE DISTINCTIONIS HABITUUM INFUSORUM AB ACQUISITIS, ET EORUMDEM INTER SE

Postquam dictum est de habitibus ordinis supernaturalis, tam quoad essentiam eorum, quam quoad causas a quibus pendent in suo fieri, augeri, corrumpi, et exerceri: veniunt iam penitius introspiciendae rationes differentiales secundum quas tum ab habitibus naturalibus, tum inter se invicem distinguuntur.

In quo quidem, de solis habitibus operativis sollicitos nos esse oportebit. Et ratio est quia in supernaturalibus, apud nos saltem, nonnisi unus substantivus habitus est, qui gratia sanctificans dicitur. Non est igitur quaerendum quomodo distinguatur ab aliis in eadem linea exsistentibus, quoniam ibi deest ipsum quaestionis praesuppositum. Sed nec opus est speciali investi-

gatione ut appareat ratio distinctionis ab habitibus substantivis naturalibus, quia sufficiunt praemissa in capite praecedenti § i, n. i.

Proinde ad solos habitus operativos restringitur haec nova disquisitio, in qua generalis principii loco ponenda est doctrina S. Thomae in 1-2, Q. 54, a. 2: «Habitus importat ordinem «ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem « ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad «quae dicuntur. Est autem habitus dispositi quaedam ad «duo ordinata, scilicet ad naturam et operatione a consequen « tem naturam ». Quod quidem generale principium si habitibus operativis bonis specialiter applicetur, duas eisdem distinctionis rationes assignabit. Unde subdit S. Thomas quod loquendo de his habitibus formaliter ut habitus sunt, *uno modo distinguuntur secundum naturam,* puta ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori seu humanae, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori, id est, naturae desuper participatae per gratiam sanctificantem. Sed non haec est unica distinctionis ratio, nam *alio modo distinguuntur secundum obiecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur,* ait S. Doctor in conclusione articuli loco citato.

Nunc autem statim notandum occurrit quod primus modus distinguit virtutes supernaturales a naturalibus, sed non supernaturales inter se, cum omnibus supernaturalibus commune sit ut disponant ad operationes convenientes uni eidemque naturae divinae participatae qua filii Dei efficimur. Quapropter si sermo sit de distinctione qua una virtus infusa ab alia pariter infusa distinguitur, non est aliqua possibilis ratio distinctionis praeter illam quae est penes obiecta, et haec erit accurate diligenterque exponenda. Sed si sermo sit de distinctione virtutum infusarum a naturalibus et acquisitis, venit celebris controversia, an semper et necessario habitus naturales a supernaturalibus obiecto differant, an vero possint aliquando in obiecto convenire, et discriminari secundum solam convenientiam ad diversas naturas ad quas ordinem dicunt respective. Et est quaestio satis complexa, a qua pendet maxima ex parte intelligentia ordinis supernaturalis ; quae etiam primo loco est nunc discutienda.

Duas igitur partes praesens consideratio complectitur. *Primo,* de distinctione habituum supernaturalium a naturali | *Secundo,* de distinctione eorum inter se.

I i-

De ratione distinctionis habituum supernaturalium a naturalibus.

Quoniam tota huius quaestionis difficultas reponitur in ordine quem dicunt habitus, mediantibus actibus, ab obiecta : ideo de obiectis, primo per respectum ad actus, tum deinde per respectum ad habitus ipsos dicere necesse est, et ad desideratam resolutionem, quantum Deus dederit, per quosdam gradus procedere, sequentium declaratione propositionum.

i. Quod sunt quaedam obiecta in statu viae nobis proposita, quae cum ex sese ordinem habeant ad supernatural obiectum vitae aeternae, nonnisi per actum supernaturalem attingi possunt modo proportionate propriae conditioni eorum. Et quod hac de causa, eiusmodi obiecta recte dicuntur supernaturalia.

Sciendum in primis quod obiectum qua tale, duplici modo dici potest supernaturale : primo essentialiter, secundo respective. Essentialiter quidem, id est secundum se et ratione sui. Respective, id est secundum relationem ad obiectum supernaturale per essentiam.

Porro obiectum supernaturale per essentiam non est nisi unum, videlicet : Deus ut est in se. Etenim Deus ut est in se non fit obiectum intellectus, nisi in quantum per seipsum menti creatae unitur ut forma intelligibilis, supplendo in ea vices speciei expressae seu verbi, quod alias intellectui cognoscenti primo et per se obiicitur (1). Quapropter, Deum in seipso esse

(1) Vide de Deo Uno et Trino, Q. 12, Thes. 13.

obiectum mentis creatae, et Deum secundum seipsum esse formam mentis intelligibilem actu intellectam, unum prorsus sunt atque idem. Et quia evidentissime constat quod haec forma est omni intellectui creato vel creabili supernatandis, eadem quoque evidentia apparet quod hoc obiectum est absolute, simpliciter, et secundum suam essentiam, supra omnem naturalem ordinem cuiusvis intellectualis creaturae, sive exsistent sive etiam possibilis. Hic namque ad memoriam revocabis quomodo ultima supernaturalitatis ratio reponitur in immediata unione cum ipso Deo, vel considerato secundum esse exsistenti sicut in unione hypostatica, vel considerato secundum esse formae intellectae sicut in unione gloriae. Omnis enim natura creata in potentia est ad hoc ut actuetur per actus creatos et sibi com mensuratos, non autem ad hoc ut actuetur *quasi formaliler* per ipsummet actum purum et subsistentem qui Deus est. Ibi ergo est supernatural per se, ut deinde supernaturale dicatur et sit, quidquid ad eiusmodi unionem habet vel proximam vel remotam habitudinem. Vere igitur obiectum supernaturale per essentiam assignatur Deus per seipsum praesentatus intellectui ut cognitionis terminus. Sed non ibi est obiectum nobis propositum in statu viae.

Itaque in statu viae proponuntur solummodo obiecta quae ad illud prius relationem habent. Nunc enim proponitur Deus, non ut in se, sed ut in aenigmate sermonis revelatus ultra id quod de eo naturale rationis lumen detegere potest; ut revelatus, inquam, adeoque et credendus, in ordine ad futuram eius visionem. Proponitur praeterea ut bonum sperandum, seu ut bonum quod per omnipotentiam adiutricem possumus aliquando in supernatural! beatitudine assequi. Proponitur demum ut bonum amandum quodam quasi sociali seu amicali amore, idque ratione societatis praedictae aeternae beatitudinis in qua nos vult sui consortes, sibique consociatos. Et quamvis non-sit alius Deus quem visio patriae contemplatur, et quem fides viae credit; non alius cui praesentialiter viso amor beatificus in summa delectatione inhaeret, et quem nondum possessum charitas nostra cum spe amplectitur, constat nihilominus non esse utro-

bique idem obiectum, fnrmaliter ut munere obiecti fungens. Non est, inquam, idem obiectum, sed vel diversae rationis essentialiter, si de actu intellectus sermo sit, cum non in seipso Deus sese nunc menti sistat, eique coram obversetur, sed solum in quadam creata sui repraesentatione; vel diversae rationis accidentaliter, si sermo sit de actu charitatis, quae nunc pro obiecto habet bonitatem Dei non visam, in patria autem bonitatem Dei vis.nn. Et licet charitas viae sit eiusdem speciei cum charitate patria. , praecise quia differentia habiti vel non habiti, visi vel non visi, non substantialiter variat obiectum amoris amicitiae in quantum huiusmodi, adhuc tamen charitas patriae modalitatem habet sibi adeo propriam, ut quantumcumque crescat quantitas perfectionalis charitatis in via, nunquam pertingere possit ad minimum quid quantitatis perfectionalis propriae charitati in patria, quemadmodum suo loco explicabitur ('). Quare et ipsa charitas prout in imperfecto statu viae, vel in perfecto statu patriae consideratur, quamdam differentiam habet ex obiecto, quae tamen tota reducitur ad alteram prius declaratam, scilicet ad differentiam obiecti intellectus, qui semper praelucere debet voluntati, et in cuius actu consistit essentialiter beatitudo vitae aeternae.

Haec igitur obiecta, videlicet veritas prima non visa sed revelata, et bonitas prima ut possibilis haberi in supernatural! beatitudine, et eadem prima bonitas ut nunc diligenda amore amicitiae, non sunt ipsum vitae aeternae obiectum formaliter ut tale. Quin imo non aliter ac quaelibet alia obiecta menti nostrae obversantur, prout evidens attestatur experientia. Apprehenduntur enim a nobis per species acquisitas et a sensibilibus abstractas eodem modo quo res omnes naturales, quia nondum trahitur mens ad obiectum supernaturale per essentiam, nondum applicatur transcendenti illi formae intelligibili quae est ipse Deus secundum se. Nihilo tamen minus, ad praedictum vitae aeternae obiectum, talem ex sese respectum dicunt, ut si veritatem

(1) Interim cf. Caietanum in 2-2, Q. 24, a. 7.

huius respectus ab eis removeas, iam non amplius sufficientem sui rationem habere intelligantur. Utquid enim proponeretur credendus Deus secundum quod est rationi impervius, nisi esset in suis profundis postea videndus? Utquid sperandus, utquid amicaliter amandus, nisi vere exsisteret suprema cius communicatio ad rationales creaturas in consortio convictus aeterni? Sane vero obiectum fidei est Deus, non solum in speculo verborum seu conceptuum humanorum, verum etiam in aenigmate arcanorum sive mysteriorum, ultra sphaeram eorum in quae intelligentia creata ex suis naturalibus prospicere potest. Sed quis unquam sapiens aenigma proposuit tanquam terminus et finis, et non potius ut in agnitionem tandem aliquando solveretur? Aut quomodo solveretur aenigma de iis Dei profundis de quibus sola nos instruit revelatio, nisi per visionem quae est facie ad faciem? Igitur ex propria huius obiecti conditione est, ut exsistat veluti in medio viae seu lineae, in cuius extremitate et termino est obiectum vitae aeternae. Idem quoque per se apparet de obiecto spei theologicae. Idem de obiecto charitatis, cum nulla sit amicitia quae non toto suo pondere tendat ad simul convivendum. Amicus quippe est alter ego, et nonnisi dimidius vivit, qui vivit separatus ab amico, ut Augustinus ait l. 4 Confess, c. 6. Et quoniam in praesenti vita, communicatio quam habemus cum Deo adhuc est imperfecta, (per fidem enim ambulamus, et non per speciem), patet quomodo obiectum praesentis charitatis toto se referatur ad vitam aeternam, in qua sola perfectus ille amicitiae convictus habetur et haberi potest.

Ergo a primo ad ultimum, nullo modo dubitandum quin obiecta praedicta ad obiectum supernaturale per essentiam, insita quadam habitudine omnino attineant, et hac de causa in supernatural! ordine contineri dicenda sint. Unde statim consequitur quod nobilitati eorum sola commensuratur perfectio actus supernaturalis, id est actus eliciti ex viribus naturae participatae qua deiformes efficimur, et ad Dei visionem ordinamur, cum solus ille actus habeat aliquam efficaciam ad coniungendum termino quem ex sua conditione obiecta ista respiciunt. Ac per hoc, satis superque demonstratum manet id in quo omnes con-

venire debent, et de facto conveniunt, videlicet: Obiecta supernaturalia in statu viae nobis proposita non posse attingi nisi per actum supernaturalem, si sermo sit de modo attingendi »m-dequaque eis proportionato. Nunc vero, utrum alius modus sit quo esse possunt obiecta actuum mere naturalium, iam inquirendum venit, et hic incipit controversia quae in duas partes oppositas theologos habet divisos.

2. Quod nihilominus, externa revelationis gratia semel praesupposita, obiecta praedicta attingi possunt actu naturali, id est elicito per solas naturae vires, si physica saltem ipsius naturae potentia nunc consideretur: quamquam non eo modo qui habeat efficaciam ad conducendum in possessionem boni ad quod ordinem dicunt (1.)

Quisquis bene consideraverit ea quae mox dicta sunt de obiecto supernatural! per essentiam, facile intelliget ipsum non posse quacumque ratione attingi nisi actu pariter supernatural), et non esse duos excogitabiles modos videndi Deum intuitive, supernaturalem unum, naturalem alterum, salva utrobique substantia actus. Ibi enim obiectum non emendicat suam supernaturalitatem ex aliquo alio, sed cum sit ipse Deus in ratione formae seu quasi formae actuantis intellectum creatum, nihil omnino habet quod non undequaque transcendat proprium ordinem creaturae.

Nunc autem longe alia est ratio de obiectis supernaturalibus in statu viae propositis. Haec enim, ex una quidem parte referuntur ad obiectum vitae aeternae tanquam ad terminum quem de se respiciunt. Ex alia vero, praesentantur nobis secundum eamdem formam secundum quam praesentantur caetera omnia obiecta mere naturalia, ut dictum est sub num. i. Ratione

(i) Uti paulo infra expresse notatum habes, sola physica naturae potentia nunc in considerationem venit. Ipsa enim sola est quae ad rem nostram praesentem facit, et ideo penitus praescinditur a morali potentia vel impotentia in statu naturae non integrae. De qua re alias, id est in tractatu de gratia.

igitur prioris conditionis, fit ut omnis actus qui non procedit ex gratuitis vitae aeternae principiis, nequeat eis proportionari quantum ad perfectionem conductivam in finem quem signant. Ratione autem posterioris, fit ut possint nihilominus terminare actus pure naturales, eiusdem prosecutionis seu ‹ iusdem tendentiae, quamvis non eiusdem entitatis et efficacia··. Et non obstat omnino habitudo ad vitam aeternam quae tota est ratio supernaturalitatis eorum. Hoc enim nihil revera obstare, quantum attinet ad tendentiam actus in obiectum, facile apparebit consideranti quod homo ipsam vitam aeternam apprehendere et appetere valet actu mere naturali, absque ulle, intrinseco dono elevante facultates. Et sane, beatitudo supcrnaturalis in Dei visione consistens potest naturaliter conceptu analogico apprehendi, et in realitate suae exsistentiae cognosci ex auditu revelationis idoneis signis sigillatae. Potest similiter appeti appetitu, ut aiunt, elicito, quia appetitus naturaliter elicitus fertur in ea omnia quae ut propria appetentis perfectio apprehenduntur; a quorum ordine et ambitu nemo sanae mentis excipiet vitae aeternae bonum. Quin imo, tam certo constat apud omnes possibilitas huiusmodi appetitus, ut suppeditet communem et classicam difficultatem, cum de statu naturae purae sermo est. Tunc enim quaeri solet quomodo sine visione Dei adhuc consistat ea ad quam natura ordinat beatitudo, cum beatitudo de sui ratione importet omnis desiderii expletionem ; aliunde vero in Dei visionem naturaliter etiam feratur hominis desiderium, eo quod naturale sit enti rationali ut visis effectibus, desideret videre causam. Huic autem difficultati communiter respondetur, distinctione facta inter appetitum innatum et appetitum elicitum, inter desiderium rei naturaliter possibilis, et desiderium rei vel absolute vel saltem secundum propriam subiecti conditionem impossibilis. At nemini unquam in mentem venit ut ipsum factum unde procedit difficultas, aut neget aut revocet in dubium. Si ergo bonum vitae aeternae attingi potest naturali actu tam cognoscitivo quam appetitivo, etsi inefficaci et entitative improportionato, eodem quoque modo attingi poterunt obiecta in ordine huius boni exsistentia, puta obiecta fidei et

spei et charitatis, supposita caeteroquin cognitione divinae revelationis et promissionum quae in ea continentur.

Hinc caute admodum locuti sunt Patres in Conciliis, cum absolutam necessitatem gratiae ad ipsos fidei et spei et charitatis actus adstruentes, semper addunt limitationem hanc: *sicut oportet, sicut congruit ad iustificationem et vitam aeternam consequenda))/.* « Concilium Tridentinum Sess. 6, can. 3, dum in« quit : *Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspi« ratione atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diti« gere, aut poenitere posse sicut oportet ut iuslificationis gratia « conferatur, anathema sit,* manifeste innuit, eiusmodi actus « mere naturales, ac proinde non ut oportet ad iustificationem, « elici posse viribus liberi arbitrii cum solo concursu Dei gene« rali... Idem aperte Concilium Arausicanum, dum cap. 6 ait: « *Ut credamus, velimus, vel haec omnia sicut oportet agere va« leamus.* Et cap. 7 : *Si quis per naturae vigorem bonum ali« quod quod ad salutem pertineat vitae aeternae, cogitari,* etc. «Et cap. 25: *Per peccatum primi hominis ita inclinatum et « attenuatum fuisse liberum arbitrium, ut nullus postea aut di* ligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut ope‹ rari propter Deum quod bonum est possit.* Quare Concilium « solum negat fieri posse eiusmodi opera per solum vigorem « naturae absque speciali auxilio et dono Dei, *ut oportet ad « iustificationem aut meritum,* aut ita ut pertineant ad salutem vitae « aeternae. Non vero quoad substantiam actus, atque intra li« mites actuum mere naturalium qui ad salutem vitae aeternae «minime conferant» (J). – Hinc Caietanus in 1-2, 9.63.3.3: « Ad idem obiectum perficiunt fides, spes, et charitas acquisitae « de Deo, ad quod perficiunt infusae, et nihil creditur, nihil « speratur, nihil amatur infusis, quod non acquisitis ». Et supra ad articulum tertium Quaestionis praecedentis. « Tam fides quam « spes acquisita est duplex. Una respectu eorum quae sub or« dine creaturae seu naturali cadunt. Altera est respectu super« naturalium, scilicet quod Deus est trinus et incarnatus, et

(1) Molina, Concord, liberi arbitrii Q. 14, a. 13, Disp. 7.

«aliorum huiusmodi». El in Q. 109, ad art. 4: «Etiam cre-« dere, sperare, diligere Deum potest homo per sua naturalia « quantum ad substantiam operum adimplere et non in. quan-« tum implentur ex spe et fide et charitate», id est, non quoad supernaturalitatis modum qui ab infusis habitibus habetur. Et ad articulum primum eiusdem Quaestionis: «Si « est sermo de solis naturalibus, excludendo tantum intrinsecum «donum supernaturale, praesupposita obiecti praesentatione per « auditum vel signum, sic dicimus quod homo potest ex natu-« ralibus solis assentire his quae sunt fidei, sed non sicut ex «fide», nimirum eodem sensu ac supra. Et rursus, in 2-2, Q. 17, a. 5: «Licet fide, spe, vel charitate acquisita aliquis inni-« tatur Deo, ad Deum, propter Deum, habitus tamen ille aequi-« situs ex studio humano inclinat in tales actus non bonos su-« pernaturaliter, nec proportionatos supernatural) obiecto. Et « hinc patet necessitas ponendi fidei et spei et charitatis habitus «infusos, ut scilicet habeatur habitus ex natura sua determi-« nativus ad actus bonos supernaturaliter, proportionatos obiecto « supernaturali. Ad hoc enim nihil acquisitum sufficit ex natura « sua. ut patet ». - Et eiusdem quoque sententiae sunt veteres cuiusvis scholae theologi, quos citat et sequitur Molina ubi supra: Scotus in III, D. 23, q. 1. Gabriel in eadem distinctione, Q. 2, conci. 2. Durandus in III, D. 28, q. 1. Capreolus in III, D. 24, q. i, Paludanus in IV, D. 14, q. 2, etc.

Porro ex his iam aliqualiter innuitur quod actus supernaturales viae habent eamdem omnino resolutionem obiectivam quam habent vel haberent actus naturales circa eadem obiecta exerciti, et quod ex consequenti, supernaturalitatis ratio minime est ex hac parte quaerenda. Si enim natura potest in obiectum qua tale, nulla opus est elevatione quoad tendentiam in ipsum formaliter acceptum in ratione obiecti, videlicet secundum quod praesentatur facultati, et cadit sub conscientia simul cum actu quo operativa potentia sese movet in illud. Et in hoc, ut animadvertere praestat, tota est praesentis controversiae gravitas et momentum. Nam si solum ageretur de eo quod natura physice potest vel non potest, praesertim in ordine ad actus qui

nec requiruntur ad proprium eius finem, nec ullius efficaciae sunt ad finem superiorem, satis otiosa videretur inquisitio. Nunc autem nil minus in quaestione est quam ipsissima supernaturalium actuum quidditas et ratio: utrum scilicet ita sint supra naturae vires, ut in sua etiam resolutione obiectiva, adeoque sub eo praecise respectu sub quo conscientiam effugere non possunt, debeant trahi ad nescio quem modum inintelligibilem, nobisque penitus incognitum, an potius eiusmodi rationem servent, ut unusquisque nostrum scire possit et sciat quid praestare, quidve agere oportet, credendo, sperando, diligendo Deum, Et omnia quidem quae hactenus fuerunt exposita, satis insinuare videntur veritatem conclusionis mox appositae. Sed quia adhuc forsitan obscurum esse posset an potentia naturalis attingere valeat obiectum supernaturale ex eodem omnino motivo et secundum eamdem prorsus tendentiam ac potentia per gratiam elevata, ideo haec conclusio in qua totius reponitur cardo quaestionis, iam est distincte et specialiter ex auctoritate Scripturae, caeterisque fontibus theologicis demonstranda.

3. Quod in actibus supernaturalibus virtutum viae, formalitas supernaturalitatis faciens ut actus sint proportionati conditioni obiectorum secundum se, non provenit ex obiecto prout quoad nos munere obiecti fungitur, videlicet neque ex obiecto materiali quod creditur, quod speratur, quod diligitur, neque ex obiecto formali propter quod creditur vel speratur vel diligitur, sed unice ex principio gratiae qua elevatur operativa potentia ad eum ordinem perfectionis, cuius ultima consummatio est in unione per lumen gloriae ad divinam essentiam ut ad formam intelligibilem.

Multa sane nobis in Scriptura mandata sunt de fide, «le spe, de charitate. De charitate quidem : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum* (1). De spe :

(1) Matth. XXII-37.

Quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmant, el incedentem usque ad interiora velaminis ubi praecursor pro nobis introivit lesus (1). De fide: *Qui crediderit et baptizalus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur* (2). Et deficeret nos tempus referentes per ordinem omnia singillatim testimonia. Nunc ergo unum de duobus. Quando Scriptura iubet nos credere in Deum, sperare Deum a Deo, diligere Deum propter Deum, vel verba *credere, sperare, dilidere,* habent eumdem sensum qui vulgo notus est hominibus et apud eos receptus, vel non habent. Si non habent eumdem sensum, sequitur divinam legem in aequivocatione reponi, et quod peius est, ignota iubere, ac per hoc impossibilia, quia nullibi invenitur explicatus sive in Scriptura sive in Traditione mysteriosus ille modus credendi, sperandi, diligendi, qui a nobis requireretur. Si autem habent eumdem sensum, ergo non alio modo tendit fides supernaturalis in auctoritatem Dei, ac quaelibet alia fides in auctoritatem loquentis; non alio modo spes divina in adiutricem Dei omnipotentiam, ac spes humana in auxiliantis adiutorium; non alio modo divina charitas in bonitatem Dei sese nobis communicantis, ac communis amicitia in bonitatem amici facientis nos sui participes. Et si eodem modo tendit fides, spes, et charitas divina in Deum, ac fides, spes et amicitia humana in hominem, (salva semper inhaesione ad Deum super omnia, quae non variat tendendi modum), ergo a primo ad ultimum, non ex obiecto, sed aliunde habet actus supernaturalis causam suae supernaturalitatis.

Haec quidem consequentia recte videtur deduci ex principiis certissimis. Ut autem magis magisque eius veritas appareat, liceat rem totam specialiter exemplificare in actu fidei divinae in quo potissimum insistunt adversarii, praesertim cum de aliis supernaturalibus actibus, quod ad praesens attinet, una atque eadem sit ratio. Rem solide et sapienter declarabit Cardinalis de Lugo, de Fide Disp. i, Sect. 4, n. 38: «Ego

(r) Heb. VI 19.
(2) Marc. XVI-16.

«quidem, inquit, odi hunc philosophandi et theologizandi mo
‹dum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recur
«ramus ad mysteria quibus res nostrae fidei incredibiles, imper-
‹ceptibiles omnibus reddamus, dum eis persuadere volumus,
«illa ipsa quae in seipsis experiuntur, alia esse ab iis quae
« ipsi experiuntur. ‹)mnes enim fideles experiuntur se credere
« et operari circa res fidei sicut circa alia obiecta, nec suum
« intellectum transferri ad alium modum operandi : modum,
«inquam, adeo diversum qualem nunquam in rebus aliis ha-
«buerant... Unde merito S. Thomas in 2-2, Quaest. 171,
«a. 2 ad 3um dixit, *actus fidei et alios similes non esse super*
« *naturales secundum substantiam actus, sed solum secundum*
•*modum*. Quibus verbis non voluit ipsam entitatem actus non
«esse supernaturalem, sed solum non esse talem, ut non pos-
« sit viribus naturae fieri alius similis in modo tendendi ad
« suum obiectum, sed potius servare in omnibus naturam et
« conditiones potentiae intellectivae, ut eodem modo tendat
« intellectus per eos actus supernaturales ad obiecta, sicut per
« naturales tendere solet ad alia obiecta. Munus ergo theologi
« doctoris hoc est, non quidem imaginari sibi naturas rerum
« prout ipse sibi vult fingere ad dissolvenda argumenta, et
« persuadere tales esse, contra id quod omnes experiuntur,
«sed potius consulere experientiam ipsam et sensum fidelium,
« et ex iis investigare qualis sit natura et operatio talium ha·
« bituum. Facilius enim est quod ipse decipiatur in aliquo
« principio speculativo quod sibi finxit, quam quod fideles omne;»
« decipiantur, dum putant se tali modo et circa tale obiectum
‹ operari, cum revera alio longe diverso modo et circa aliud
« obiectum omnino diversum operentur ». Haec sane verissima
esse et rationi consentanea nemo inficiabitur. Sed addenda sunt
ea quae infra, Sect. 7, n. 117, idem auctor testimonia Scripturae
in medium adducens, et sententiam argumento proprie theolo-
gico confirmans, scribit : « Nec aliud a nobis Scriptura exigit,
« nisi ut credamus propter testimonium Dei, sicut solemus cre·
« dere propter hominis testimonium, addita solum maiori firmi·
« late assensus, prout exigit maior auctoritas loquentis. Sic enim

« arguit Ioannes ad exigendam fidem nostram, epistol. 1,0.5. « *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maim* • *est.* Et ipse Christus Ioan. VIII, arguit similiter ex fide « quae adhibetur duobus testibus, ut adhiberetur etiam fides « Patri et sibi testificantibus ; *Et in lege vestra,* inquit, *seri-* « *ptum est quia duorum hominum testimonium verum esi.* • *Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium* • *perhibet de me, qui misit me Pater.* Unde si res fidei nostrae « credamus propter testimonium Dei firmissime, eodem modo « quo credimus fide humana propter testimonium Petri, addita « maiori illa firmitate, nemo potest negare quod fides nostra « resolvatur sufficienter in auctoritatem et testimonium Dei. « Nec enim unquam a nobis exigitur quod magis resolvatur « fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testimonium hominis cui credimus, neque ad id asserendum est « ullum probabilitatis vestigium, cum verum sit in toto rigore « et proprietate, quod per fidem humanam credimus Petro, et « ducimur eius auctoritate ac testimonio, sicut verum est dicere « hoc ipsum de fide divina respectu testimonii divini ».

Et re quidem vera, multiplex assignari potest diversitas in genere credendi propter alterius auctoritatem. Diversitas ex parte eius quod creditur, quia vel est factum humanum, vel mysterium quod apparentes continet repugnantias. Diversitas ex parte illius cui creditur, quia vel est homo qui videtur, vel Deus qui non videtur. Diversitas ex parte firmitatis assensus quo creditur, quia auctoritas quae est motivum fidei, digna est vel non, assensu super omnia. Diversitas etiam ex parte obligationis ad credendum, quia vel lege morali tenetur homo ad interius adhaerendum dicto loquentis, vel secus. At vero ex parte modi tendendi in obiectum, sistendo in autoritate dicentis, nulla diversitas esse potest, quia non potest esse multiplex modus assentiendi fidendo, id est innitendo auctoritati et verbo alterius. – Et adhuc confirmatur, quia ut iam insinuatum est supra, id quod primo deberet revelari Christianis, et poni loco necessarii praeambuli in doctrina catechetica qua instruuntur, foret ille specialis modus credendi Deo quem adstruunt adversarii. Credere enim est actus humanus, liber, qui ratione regulatur, et sub conscientia cadit quoad apprehensionem vel prosecutionem obiecti. Alioqui, si nescimus quid agamus credentes, adeoque si fides formaliter ut debita Deo, est in nobis sine nobis, quaeso te. ubinam fidei laus ? Ubi encomia quibus magnificatur in Scripturis ? Utquid in ea ait Apostolus testimonium consecutos esse senes ? Nunc autem peculiaris ille credendi modus ex parte obiecti non solum non invenitur propositus in ullis regulis authenticis, sed nequidem fuit unquam intelligibiliter explicatus a suis assertoribus, aut aliqua ratione firmatu'. Denique, ut bene arguebat Cardinalis de Lugo ubi supra, solum informantur christiani ad credendum propter auctoritatem Dei, sicut solent natura duce credere propter hominis auctoritatem, addita tantum maiori firmitate assensus, secundum quod postulat maior dignitas attestantis.

Vere ergo dicendum quod fides divina eodem modo resolvitur ac fides humana in dicentis auctoritatem. Et hinc statim consequitur, nihil absolute impedire quominus detur circa veritates de facto a Deo revelatas actus fidei mere naturalis, conveniens in omnibus quoad tendendi modum cum fide supernatural!. Suppone aliquem qui ex signis credibilitatis convinceretur de exsistentia christianae religionis ; hoc enim naturaliter contingere posse, nemo sane est qui vel minimum dubitabit. Cum ergo naturale conscientiae dictamen evidenter nos edoceat credendum esse Deo loquenti, facta hypothesi locutionis eius, et toto tunc corde ei fidendum, id est, cum firmitate quae tantae auctoritati proportionetur : nulla est ratio sufficiens, imo etiam probabilis, ut videtur, denegandi naturae potentiam *saltem physicam* ad verum ac proprie dictum fidei divinae actum, similem omnino, non dico in entitate supernaturali, sed in ratione actus humani, ei quem elicit gratia. An hoc non posset natura, quia credenda proponuntur quae superant rationis lumen ? Sed nuda etiam ratio monstrat Deum esse aliquid maius quam ipsa capere possit, et quotidie videmus homines, praesertim rudes, credere res omnino excedentes comprehensionem eorum. An quia oportet credere propter Dei auctoritatem, illamque solam.

nulli alii motivo innitendo? Sed si possum <'i<(lere propter solam auctoritatem hominis attestants, non apparet sane cur non etiam propter auctoritatem Dei quae maior est, tam in se quam quoad me. An denique quia adhaesio fidei debet esse firma, et quidem super omnia? Sed neque hoc recte diceretur. Nam si natura potest et debet ex leg<· sibi indita amare Deum super omnia, eo quod ipse est bonum summum et omnis boni bonum, non posset super omnia etiam · i credere, eo quod summa eius est auctoritas, et digna (ut natui aliter quoque constat) assensu superante omnem alium assensum fundatum in auctoritate creata ?

Notandum autem qua de causa dictum sit, nullam esse rationem vere probabilem denegandi naturae *potentiam saltem physicam*. Nam de potentia morali pro praesenti statu naturae lapsae alia sane ratio est, praesertim in bene multis adiunctis, in quibus ad posse non solum physice, verum etiam moraliter, manifestissime requiritur gratia, eodem genere necessitatis ac pro exercenda castitate, iustitia, aut qualibet alia virtute cadente sub praecepto legis naturalis. «At id maxime., in prima voca« tione adulti ad fidem, quando iudicio ducitur ad credendum, * deserendique sunt inveterati errores... Cum enim homines af« ficiantur parum ad spiritualia, assensusque mysteriorum fidei « sit difficilis propter eorum sublimitatem, pristinique errores «difficile deserantur, si nullus saecularis affectus simul interve« niât et alliciat, difficile sola praedicatione Evangelii et explanatione rationum quae afferri solent ad credendum, inducentur « infideles tum ad expendendum quae proponuntur, tum ad « praebendum illis assensum, etiamsi utrumque sit in eorum po« testate. Quapropter quam saepissime qui consentiunt Evange« lio, neque actu supernatural! neque naturali illi assentirentur, « nisi prius divina gratia illustrarentur et excitarentur. Unde « Act. XVI de Lydia purpuraria dicitur: *Cuius Dominus ape« ruit cor intendere iis quae dicebantur a Paulo* » (1). Sed haec sunt omnino praeter quaestionem quae nunc agitatur, tum quia

(1) Molina, Cone. Q. 14, a. 13, Disp. 7.

ad veritatem nostrae conclusionis satis est in natura vel sola potentia physica, tum quia mox dicta impotentia moralis non versatur praecise circa obiectum formale, id est orca modum credendi, resolvendo assensum in solam dicentis auctoritatem, imo neque circa obiectum materiale secundum se, sed tantum per ordinem ad praesentes subiecti conditiones: maxime si inveterata praeiudicia in contrarium trahentia sint superanda, si valde obmurmuret sensualitas aut superbia contra veritates tam in seipsis quam in practicis consectariis carnali affectui repugnantes, si conversio ad fidem post se trahat amissionem omnium quae in hoc mundo cara sunt, deturque locus evangel: ae parabolae: *Simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo, abscondit, et prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet, et emit agrum illum.* At vero eiusmodi difficultates non pro quolibet naturae statu adesse, planum apertumque est. Quare quocumque modo res consideretur, non potest sequi diversitas inter fidem naturalem et supernaturalem quoad tendendam in obiectum aut modum adhaerendi divinae auctoritati.

Porro ex dictis de obiecto fidei prout per actum etiam naturalem attingibili, facilem iam deduces consequentiam quoad obiecta caeterorum actuum supernaturalium ad virtutes infusas viae pertinentium. Et primo quidem quoad obiectum spei. Cur enim non posset natura in hoc obiectum ? An quia aliquid sperandum proponitur ? An quia aliquid sperandum a Deo ? An quia ipse Deus in beatitudine possidendus ? Nullo sane modo, supposita semel cognitione et fide divinarum promissionum ex auditu revelationis. Item quoad obiectum charitatis. Non enim a physica potestate naturae subtrahitur quia est Deus amandus, non quia amandus propter se, non quia amandus super omnia, non denique quia amandus secundum specialem amicitiae modum, si quis aliunde sciat, persuasumque habeat Deum nos fecisse suorum bonorum consortes, et ad intimam sui societatem nos advocare. Ergo a primo ad ultimum, non ex parte tendentiae in obiectum quaerenda est formalitas seu ratio supernaturalitatis, sed id unum dicendum restat, videlicet: Formalitatem

istam dependere a principio actus elicitivo. quo debet obiecto proportionari non solum prout exercet obiecti munus quoad nos, verum etiam prout consideratur in esse ontologico quoad se, id est, prout a parte rei habitudinem dicit ad obiectum vitae aeternae in seipso. Constat autem quod huiusmodi proportionem facultas consequitur, quatenus gratuito dono intrinsece recepto elevatur ad eum perfectionis ordinem, qui ultimo consummatur et sistit in unione per lumen gloriae ad divinam essentiam ut ad formam intelligibilem actu intellectam. Si enim operatur ut in via vitae aeternae exsistens, adeoque attingit obiecta reduplicative in quantum habent respectivam illam supernaturalitatem de qua supra, sub num. i.

Sed iam oportet deducere ultimum huius doctrinae consectarium, et est ut sequitur.

4. Quod in actibus supernaturalibus virtutum viae, oportet distinguere substantiam actus et modum supernaturalitatis. Et quod tritum axioma : actus specificantur ab obiecto, verificatur de illis quoad substantiam, non autem quoad modum.

In primis animadvertes quod haec distinctio inter substantiam et modum actus, longe alium sensum habet, ac apud eos theologos qui duplex auxilium gratiae adstruentes, unum elevans naturam, alterum non elevans, sed solum sanans eam, consequenter dividunt actus supernaturales in supernaturales quoad substantiam et supernaturales quoad modum tantum. Nam in hoc modo dicendi actus supernaturalis quoad substantiam idem est ac actus intrinsece supernaturalis. Supernaturalis vero quoad modum est actus intrinsece naturalis, cui aliqua accedit extrinseca denominatio supernaturalitatis, quatenus fit ex medicinali adiutorio a Deo dato in hunc finem, ut homo faciendo quod in se est per naturae vires, sese negative disponat ad receptionem auxilii entitative supernaturalis, cum quo incipiunt media positive conducentia in bonum vitae aeternae. Et de legitimitate quidem huius divisionis nihil nunc disputandum occurrit, cum nequaquam ad nostram quaestionem pertineat.

Sed interim cave n< eodem sensu in praesenti accipias substantiam et modum actus, nam modus de quo hic sermo, non signat denominationem quamdam extrinsecam, sed formalitatem plane intrinsecam actui, sicut si in Socrate distinguere substantiam, id est humanitatem, et modum, id est socrateitatem. Nunc igitur substantia actus nihil est aliud quam actus consideratus sub ea praecisione sub qua adhuc est indifferens ad determinationem naturalitatis vel supernaturalitatis : verbi gratia, fides praecisi ve accepta secundum quod est assensus in rem revelatam propter Dei auctoritatem ; sic enim, ut praemissum est in punct-> praecedenti, tam a gratia quam a natura physice saltem esse potest. Modus vero supernaturalitatis est formalitas contrahens actum ad eam perfectionem entitativam per quam ordinem habet ad vitam aeternam.

Itaque haec distinctio inter substantiam et modum non in omnibus actibus supernaturalibus indiscriminatim reperitur, sed in illis dumtaxat quorum obiecta duplici ratione attingi possunt, videlicet tam per potentiam elevatam quam per non elevatam. Non reperitur in actu visionis intuitivae, quae cum versetur circa obiectum supernaturale per essentiam, omni ex parte supernaturalis est. Neque etiam reperitur in actibus iliis ad gratiam gratis datam pertinentibus, in quibus homo non est nisi purum Dei instrumentum, puta in operatione miraculorum vel praedictione futurorum. Imo neque proprius locus huius distinctionis est in operationibus donorum Spiritus Sancti, ad quas agitur anima potius quam se agat, et passive se habet magis quam active. In huiusmodi enim inveniri possunt et de facto inveniuntur operationes omnibus modis superantes naturalem hominis potentiam ; quarum obiecta, etsi nondum transcendant habitudinem cuiusvis facultatis creatae, puta angelicae, transcendunt tamen habitudinem facultatis humanae pro praesenti statu unionis cum corpore, quemadmodum ex auctoribus theologiae mysticae in decursu huius tractatus videbitur. Sed locus distinctioni est in omnibus actibus quos in via exercemus ex infusis *virtlitibus,* prout iam sufficienter ostensum est discursu facto per actus virtutum theologalium, cum haec inductio valeat a fortiori

de virtutibus aliis, utpote inferioribus, et tam excellentia obiecta non habentibus. Unde S. Thomas in 2-2, Q. 17 1, a. 2 ad 3um, loqucns de operationibus ad quas in hac vita perficimur per virtutes supernaturales : « Dicendum, inquit, quod omne donum « gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam « humanam, quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo « quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae, et ad hos actus, « non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est « aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, « non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum «et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur «donum gratiae habituale» (1).

Nunc ergo ex dictis iam sponte sua consequitur id quod vere se habet ut conclusio omnium propositionum praecedentium, videlicet: actus virtutum viae reduplicative ut supernaturales, non specificari ab obiecto. Consulto autem dixi *reduplicative ut supernaturales,* nam si considerentur quoad substantiam, sic utique ab obiecto speciem habent. Et ratio est quia quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, semper specificantur secundum differentiam eorum ad quae ordinem dicunt. Essentia enim eorum reponitur in quadam transcendental! relatione ad illa. Unde semper actus formaliter sumptus ut motus in obiectum, ex obiecto quoque specificatur, puta fides ut fides, spes ut spes, et sic de aliis secundum quod in latitudine actuum humanorum suam distinctivam rationem habent (2). Sed si accipiantur actus virtutum viae quoad supernaturalitatis modum, sic suam determinationem sumunt e principio elicitivo prout per gratiam elevato, quia horum actuum supernaturalitas tota est in earum convenientia cum natura participata qua deificamur, et ad beatitudinem soli Deo connaturalem radicaliter ordinamur.

Hucusque de actibus per ordinem ad obiecta. Sequitur nunc consideratio de habitibus qui sunt principia actuum.

(1) Cf. ia-2ae, Q. 109, a. 4, et de Verit. Q. 24, a. 14, etc.
(2) 1-2, Q. 18, a. 2.

5. Quod dari possunt et de facto dantur respectu obiectorum supernaturalium viae, habitus entitative naturales. Id tamen non per se, sed per accidens tantum, videlicet vel ratione exercitii habitus gratuiti, ut dictum est supra c. 2 § 3, vel saltem ex suppositione gratiae externae quae est divina revelatio. Et quod praecisione facta ab iis quae sunt tantum per accidens, naturalibus habitibus sola obiecta naturalia, seu ad finem naturalem ordinata; supernaturalibus vero supernaturalia seu ordinata ad finem vitae aeternae, recte assignantur.

Dari posse habitus entitative naturales respectu obiectorum supernaturalium viae, sequela est praemissorum. Nam iuxta principia exposita c. 2 $ 3, ubicumque dari potest repetitio actuum qui aut sunt naturales, aut saltem eamdem habent tendentiam in obiectum ac si naturales essent, ibi necesse est generari, habitum, utique acquisitum, ac per hoc, entitative naturalem. Atqui circa obiecta supernaturalia viae esse potest ac revera est repetitio actuum eiusmodi. Ergo revera circa haec obiecta exsistunt habitus entitative naturales.

Id tamen, quod diligentissime considerandum est, nonnisi per accidens. Per accidens autem dico, respectu habito ad naturam, cui aliquid accidit praeter ordinem eorum quae sunt ei debita, et in linea proprii eius finis versantur. Res per se patet quoad habitum qui de facto generatur exercitio virtutis infusae; tunc enim causa non est aliquid naturale, sed supra naturam. Constat quoque quantum ad habitum qui supponeretur generari per repetitionem actuum mere naturalium fidei aut spei aut charitatis. Et ratio est quia tales actus omnino non sunt possibiles nisi supposita revelatione, prout explicatum est supra sub n. 2. Porro, etsi exterior revelatio sit ex solis naturae viribus cognoscibilis quando iam est, ipsum tamen revelationis factum in nostram notitiam venire faciens obiecta supernaturalia. semper transcendit omnem naturae exigentiam; multoque adhuc magis, quae in ea continetur vitae aeternae promissio, et ad bonorum divinorum participationem evocatio. Quare actus vel

habitus naturalis circa supernaturalia nequaquam locum habuisset in statu naturae purae, ac per hoc ipsum satis iam ostenditur esse de iis quae per accidens tantum intra naturalium sphaeram possunt inveniri (1).

Hinc sequitur quod cum assignanda veniunt obiecta *per se* naturalium actuum vel habituum, nonnisi naturalia obiecta debent assignari. Quod quidem si bene consideres, videbis nihil prorsus colligi contra doctrinam hactenus expositam, si forte apud veteres theologos passim dicantur virtutes naturales distingui a supernaturalibus secundum differentiam naturalium et supernaturalium obiectorum. Merito enim supponerentur fuisse locuti secundum considerationem eorum quae sunt per se, praescindendo ab iis quae sunt per accidens, a quibus solet abstrahere formalis sermo scientiae (-) Sed legitimum sensum veterum theologorum adhuc magis manifestabit ultima et maxime notanda observatio.(2)

(i) Vicies ergo quomodo non ex aequo obiecta supernaturalia viae cadant sub activitate naturae et gratiae, quandoquidem a natura non possunt attingi nisi per actus deficientes a propria nobilitate eorum, et semper ex suppositione indebiti beneficii. Si quis itaque arguat in hunc modum. *Nulla potentia attingit obiectum cui non proportionatur, sed potentia naturalis non proportionatur obiecto supernaturali, ergo potentia naturalis nihil valet circa supernaturalc obiectum,* respondeo concedendo maiorem, cum hac tamen limitatione: formaliter et reduplicative in quantum ei non proportionatur. Ad minorem vero distinguo : Potentia naturalis non proportionatur obiecto supernaturali per essentiam, *conc.* Obiecto supernatural! de quo nunc loquimur, *subdist.* Id est, non invenit ipsum in campo suae activitatis, externa revelationis gratia non supposita, iterum *conc. min.* Id est, ne physice quidem habet sufficientem ad ipsum habitudinem, facta praesentatione per praedicationem verbi revelati, adhuc *subdist.* Tanquam ad obiectum actus conducentis in bonum vitae aeternae, ut fert nativa eius indoles et conditio, *conc.* Tanquam ad obiectum actus simpliciter, *neg.* Et ratio cum omnibus explicationibus necessariis patet ex dictis sub n. 2 et 3.

(2) Sicut cum agitur de assignando obiecto cognitionis naturalis in divinis, nunquam ponitur Trinitas personarum, quamvis supposita revelatione a Deo facta generi humano, possit naturalis facultas in huius obiecti notitiam devenire

6. Quod habitus naturales respectu supernaturalium non sunt virtutes. Unde si de habitibus solum loquamur sub generali ratione habituum, sic utique supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur secundum obiecta, sed solum secundum convenientiam ad naturam participatam quae est gratia sanctificans. Si autem de iisdem loquamur sub determinata ratione virtutum, sic necesse est ut etiam secundum obiecta infusi ab acquisitis semper distinguantur.

Principium demonstrationis sumitur ex hoc quod etsi omnis virtus sit habitus bonus, non tamen e converso, omnis habitus utcumque bonus virtus est. Ad rationem namque virtutis pertinet ut disponat potentiam ad bene operandum circa speciale obiectum ; intellige autem *bene simpliciter,* et non tantum bene secundum quid. Est enim virtus dispositio perfecti ad optimum. Et hanc rationem affert S. Thomas in 1-2, Q. 62 a, 3 ad 3um, ut explicet quare fides humana qua quis propter hominis auctoritatem credit veritates ad ordinem humanae scientiae de se pertinentes, nequaquam inter virtutes computetur, similique modo nec spes humana qua quis ab alio homine sperat ea quae ratione sui subduntur humanae potestati. Si quod enim obiectum de ordine scibilium quoad nos exsistat, id est de ordine eorum quae scientifice demonstrantur, nullus est perfectus actus circa tale obiectum nisi actus scientiae, nullus perfectus habitus praeter habitum scientiae. Actus vero fidei erit semper imperfectus et deficiens, sicut cum quis ex auctoritate sapientium credit eclipsim futuram, non autem assequitur eam secundum proprias et scientificas rationes. Et si actus est imperfectus, ergo et habitus, quia non adaequat obiecti conditionem, et non disponit nisi ad deficientem operationem circa ipsum. Atque hinc tandem fit ut abstrahendo etiam ab aliis rationibus, fides quae ab indocto adhibetur docto minime debeat annumerari inter virtutes intellectuales naturales, et propter paritatem rationis, neque spes qua naturalia bona ab aliis hominibus expectamus, inter virtutes morales « Fides et spes,

«inquit Angelicus l. c., imperfectionem quamdam important, quia «fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non «habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur «humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem «et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, « excedit omnem virtutem homini proportionatam secundum il« lud i Cor. I-15: Quod infirmum est Dei. fortius est homini«bus». Et sic ostendit S. Doctor quomodo fidei theologicae competat virtutis nomen et ratio, quin tamen idem dici valeat de fide humana, quia fides humana obiectum habet quod de se cadit sub scientia nostra, fides vero theologica non ita.

Nunc ergo sufficit applicare eadem principia ad rem de qua nunc agitur, ut evidenter pateat veritas propositae conclusionis. Manifestum quippe est, nullum esse posse habitum naturalem seu acquisitum qui *bene simpliciter* disponat potentiam ad operandum circa obiectum supernaturale. Nisi enim habitus acquisitus elevetur per habitum infusum, frustranea est et ad nihil conducens operatio. Ergo eiusmodi habitus per se et ratione sui non disponit nisi ad operationem improportionatam conditioni supernaturalis obiecti, et ex hoc ipso deficit a propria et distinctiva virtutis nota. Rem egregie explicat Caietanus in 1-2, Q. 62, a. 3 ad 2um: « Nec fides nec spes acquisitae respectu su« pernaturalium sunt virtutes. Si enim advertas quod obiectum, « habitum, et actum proportionaliter sibi invicem respondere opor« tet, (ac per hoc, quod obiecto supernaturali nec actus nec habitus « naturalis proportionatus est), et quod virtutes oportet esse, non « qualescumque habitus, sed dispositiones perfecti ad optimum « reddentes actus proportionatos obiecto: consequens esse videbis « quod fides et spes acquisitae respectu supernaturalium multo « minus sunt virtutes, quam fides et spes acquisitae respectu « eorum quae sunt in potestate humana. Si enim fides et spes « acquisitae respectum possibilium nostrorum deficiunt a ratione « virtutis, quia non sunt proportionatae obiectis, quia sunt de « visibilibus non videndo, et de possibilibus haberi non habendo, « quanto magis fides et spes acquisitae de credibilibus et spe« randis supernaturaliter, deficiunt a ratione virtutis propter im-

« proportionum maiorem, quia scilicet ad supernatural·» ordinant «secundum vires naturales. Quod enim hic sit improportio, pa« tet. Quod maior vero, declaratur ex eo quod pius deficit actu» « secundum vires naturales a perfectione debita ad proportionem « tanti obiecti, quam actus fidei de humanis a visione eorum. « Hi enim sunt nostri ordinis, et per virtutem creatam potest «mens nostra perfici de his. Illi autem sunt diversorum ordinum, «scilicet naturalis et supernaturalis, et nonnisi per Deum infun «dentem potest mens proportionate perfici de illis. Unde fides « et spes infusae habent quod sint virtutes ex eo quod sunt di« vini ordinis essentialiter, et non solum quantum ad materiam. «Ex hoc enim habent quod actus proportionatosobiectis eliciunt, «efficaces ad coniungendum obiectis. Et quamvis imperfectionem « inevidentiae habeant, iustum tamen est ut quod infirmum est «Dei fortius sit hominibus... Ex hoc habes quod aliud est loqui « de habitu theologico, et aliud de virtute theologica. Nam ha« bitus theologicos in nobis acquisitos dari, ut habitum fidei et « dilectionis et spei, non negamus; virtutes autem theologicas « acquisitas dari negamus ».

Hinc ergo ultro consequitur primo, quod si de habitibus loquamur sub generali ratione *habituum,* sic supernaturales non habent necessario et semper nisi unum distinctionis modum a naturalibus, illum scilicet quem S. Thomas ubi supra i1), vocat *secundum naturam,* pro quanto supernaturalis habitus disponit ad actum convenientem superiori naturae quae est divina natura in nobis participata, minime vero habitus naturalis, utique si consideretur secundum se. Caeterum circa idem omnino obiectum tam naturalis quam supernaturalis habitus esse poterit.

Consequitur secundo, quod si de habitibus loquamur sub speciali ratione *virtutum,* sic infusi et acquisiti semper habent duos modos distinctionis ab invicem, tum scilicet eum qui est *secundum naturam,* tum praeterea eum quem idem S. Thomas l. c. vocat *secundum obiccta specie differentia.* Sub ratione enim virtutum non veniunt amplius nisi habitus perfecti, reddentes

(») ɪ-a, Q. 54, a. 2

actus proportionates obiectis, ut supra laudatus dixit Caicianus, el consequenter excluduntur habitus naturales circa supernaturalia.

Haec si recte perspexeris, habebis unde assequaris verum sensum eorum locorum S. Thomae, quos adversarii pro se adducunt in celebri illa quaestione de obiecto formali hactenus exposita. Locus autem praecipuus, imo fere unicus, est in (-2, Q. 63, a. 4 in corp. (1), et in responsionibus ad 1um et ad 2um (2). Ibi sermo est de acquisita et de infusa virtute temperantiae, quas ab invicem distinguit, non solum secundum diversas naturas ad quas ordinantur, verum etiam secundum obiecta formalia. Docet igitur quod obiectum temperantiae naturalis est

(i) «Dupliciter habitus distinguuntur specie. – Uno modo *secundum speciales et formales rationes obiectoruui.* Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. « Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione quae instituit modum « in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam « rationis humanae et secundum regulam divinam. Puta in sumptione «ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini «corporis, nec impediat rationis actum. Secundum autem regulam legis «divinae requiritur quod *homo castiget* corpus suum, et in servitutem «redigat per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde «manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, «et eadem ratio est de aliis virtutibus. – Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur. Non enim est eadem «specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus quod diversae sunt virtutes civium secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et « per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per « quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei,* et aliae virtutes acquisitae secundum quas • homo se bene habet in ordine ad res humanas».

(2) «Ad 1um dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum • differunt secundum ordinem ad ultimum finem sed etiam secundum . ordinem ad propria obiecta. – Ad 2um dicendum quod alia ratione «modificat concupiscentias temperantia acquisita et temperantia infusa. «Unde non habent eumdem actum».

modus imponendo
rationis regulam, ut scilicet in sumptione ciborum ex. gr. nec valetudo corporis detrimentum accipiat, nec intellectualis vitae actus impediatur. Obiectum vero temperantiae infusae esse ait modum imponendum iisdem passionibus iuxta divinam regulam, id est prout congruit vitae illi superiori ad quam evocamur, castigando etiam corpus et in servitutem redigendo. Nunc ergo, si ut adversariis placet, locum hunc caeterosque parallelos intelligeremus f1), sequeretur quod homo ex suis naturalibus nihil, et ne physice quidem, posset in obiectum huiusmodi; quod tamen nescio an sine aperta evidentique falsitate assereretur. Cogita hominem qui ex quacumque ratione sibi persuaserit dari aliquam vitam superiorem, eique annexam altiorem quamdam temperantiae regulam secundum quam oportet affligere corpus et in servitutem redigere. Esset homo ille physice etiam impotens per sua naturalia assumere uno die ieiunium, et quidem ex tali motivo? Physice impotens ex motivo eodem induere per horam cilicium, aut modicam sibi imponere flagellationem? Haec certe sequerentur in adversariorum opinione, quia ibi est obiectum supernaturale, ordinem dicens ad vitam aeternam, in quod ex hypothesi nihil prorsus valet potentia naturalis. At vero, frustra quaeres apud S. Thomam unde innuatur eiusmodi interpretatio, contra quam vel ipse sensus communis protestari videtur. Nuspiam enim insinuat quod circa obiectum temperantiae infusae nequit absolute esse actus aut habitus naturalis. Sed de *virtute* agit, id est de habitu quo potentia se habet bene simpliciter circa speciale obiectum. Et quia impossibile est ut per habitum naturalem potentia bene simpliciter se habeat ad obiectum respiciens finem vitae aeternae, reduplicative in quantum huiusmodi, ideo dicit *virtutem temperantiae acquisitae* distingui a *virtute temperantiae infusae* etiam ex parte obiecti, quidquid nunc sit an circa obiectum temperantiae infusae possit esse per accidens *habitus naturalis cui virtutis ratio non competeret,* et a fortiori actus. De hoc enim nulla movebatur quaestio.(i)

(i) Loci paralleli sunt, in III, D. 33, Q. 1, a. a; de Virt. Q. i, a. 10 ad 7"', etc.

Et hactenus quidem de ratione distinctionis habituum supernaturalium a naturalibus. Nunc, quod secundo loco propositum fuerat, de distinctione habituum supei-naturalium inter se invicem, paucis agendum est.

De ratione distinctionis virtutum infusarum inter se.

Ad quaestionem de distinctione pertinet etiam quaestio de multiplicatione, necnon et de specificatione virtutum quae intra fines ordinis supernaturalis inveniuntur. Hinc tres assertiones singillatim per ordinem declarandae.

i. Quod virtutes infusae inter se distinguuntur secundum sola obiecta.

Katio iam fuit superius indicata, et patet evidenter. Nam cum duae tantum assignentur rationes distinctionis habituum, pro quanto duo sunt ad quae ordinem dicunt, videlicet natura et operatio, nequaquam esse potest quod infusae virtutes secundum priorem rationem habeant distinctionem inter se invicem. Omnes enim indiscriminatim in hoc conveniunt, quod disponant potentias prout convenit novae naturae de qua Apostolus, Eph. IV-24: *Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia ct sanctitate veritatis.* Restat ergo ut solum distinguantur secundum ordinem ad operationem. Non tamen ad operationem consideratam quoad modum supernaturalitatis, quia eiusmodi ratio reduceretur ad praecedentem. Ergo ad operationem consideratam quoad substantiam actus. Operatio autem quoad substantiam actus, speciem habet ab obiecto. Ergo a primo ad ultimum, necesse est ut virtutes infusae non alio modo inter se distinguantur, quam secundum obiecta ad quae specialem inclinationem conferunt iuxta superius praemissa c. 2, § 1.

a. Quod virtutes infusae multiplicantur, non sicut potentiae secundum generales rationes obiectorum, sed secundum speciales rationes eorumdem. Et quod nihilominus una eademque virtus infusa adhuc potest ad multa se extendere secundum quod haec multa ad unam specialem rationem obiecti ordinem habent.

Per prius adverte quod non oportet nunc inquirere quaenain sit obiectorum distinctio cui respondet distinctio potentiarum. Nam id unum int< ndimus, nempe quod obiecta secundum quae accipitur distinctio et multiplicatio virtutum infusarum. non habent illam maximam generalitatem quae in obieclis potentiarum perspicitur, sed necessario consistunt in certis specialibus differentiis. Et hoc constat evidenter, quia in latitudine eorum ad quae potentiae se extendunt, continentur multa quae obiectum virtutis, praesertim supernaturalis, nequaquam esse possunt. Insuper virtutes multiplicantur in una eademque potentia, sicut charitas et spes et pleraeque virtutes morales infusae in una eademque voluntate. Quod profecto non contingeret si obiecta a quibus virtutum illarum distinctio sumitur, in quadam indeterminata generalitate esset constituta.

Id tamen non impedit quin una virtus ad plures actus, etiam specie differentes, se extendat. Nam hic valet generalis doctrina S. Thomae de habitibus in 1-2, Q. 54, a. 4, ubi docet quod etsi obiectum habitus se habeat ad obiectum potentiae sicut speciale ad generale, adhuc tamen habitus proportionatur conditioni potentiae, cui supervenit ut perfectio suo perfectibili. Proportionatur autem conditioni potentiae, quia sicut potentia se extendit ad multa comprehensa sub generali aliqua ratione obiectiva, adeoque ad omnes actus specie diversos, quibus possunt attingi obiecta particularia generalem hanc rationem participantia (1), ita virtus infusa se extendit ad

(1) Sicut intellectus se extendit ad ea omnia quae comprehenduntur sub ratione veri, vel realiter vel apparenter tantum, et ad omnes modos quibus verum attingi potest, puta per scientiam, per fidem, per opinionem. Et similiter voluntas ad ea quae quolibet modo clauduntur in latitudine boni in communi. Et sic proportionaliter de aliis.

multa ordinem habentia ad unam specialem obiecti rationem. « Habitus ad operationem ordinatus de quo nunc principaliter « intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem « perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, « cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conve« niunt in uno aliquo, id est in generali quadam ratione obiecti, « ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod ha« bent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem « rationem obiecti. Si igitur consideremus habitum secundum « ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam mul« tiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad ali« quid unum ad quod principaliter respicit habitus, inde est « quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus « habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus ha« bitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum ex quo « habet unitatem ».

Et hoc modo unus idemque habitus fidei v. g. se extendit ad omnes assensus qui cum fide divina connectuntur, sive sint praeparativi ad ipsum fidei actum, ut iudicium credibilitatis, sive sint conducentes ad convenientem et tutam fidei conservationem, sicut assensus in ea omnia quae etsi in se non revelata, ab Ecclesia tamen proponuntur pro securitate et custodia commissi depositi, adeoque ad fidem divinam se habent instar muri et antemuralis, ut dicitur Is. XXVI-I. Simili item ratione habitus spei se extendit ad actum amoris concupiscentiae erga Deum, a quo amore provenit et derivat ipse formalis spei theologicae actus, et sic de aliis, ut per sequentia videbitur. Atque hinc tandem procedit communis distinctio inter principalem uniuscuiusque virtutis infusae actum, et alios actus qui ad principalem referuntur.

Sed quoniam obiecta a quibus virtutes infusae suam multiplicationem habent, singulaeque ex ipsis propriam rationem distinctivam atque specificam, non sunt nisi ea quae apud theologos objecta formalia dicuntur, et quia insuper, non uno tantum modo formale obiectum dici et accipi solet, ideo remanet ultimo declaranda sequens assertio.

3. Quod virtutis species est ab obiecto formali prout formale dicitur a forma totius, et ideo non debet repeti tantum a motivo, verum etiam a speciali ratione materiae circa quam unaquaeque virtus infusa principaliter occupatur.

Hic recurrit observatio facta in materia de peccatis ('). Certe cum dicuntur a- tus morales specificari ab obiectis, nemini dubium erit quin oporteat sumere obiecta formaliter ut pertinentia ad ordinem morum, non vero mere materialiter secundum quod extra hunc ordinem considerantur in esse physico, id est naturae. Obiectum autem secundum formalitatem moralitatis acceptum recte dicitur formale obiectum actus moralis seu humani in quantum huiusmodi. Sed iam circa hoc nomen *obiectum formale,* valde necessaria occurrit introducenda distinctio. – Quandoque enim formale dicitur a forma totius, et sic opponitur ei quod est extra rationem moralem obiecti, utpote penitus indifferens ad eius honestatem vel inhonestatem ; ut si dicas quod obiectum formale furti est res aliena prout ablata domino rationaliter invito ; obiectum vero materiale, ager vel domus vel pecunia, aut si quid aliud eiusmodi. Et si formale obiectum sic accipiatur, evidens est quod specificatio actus moralis nunquam est ab obiecto materiali. - At formale obiectum dicitur etiam a forma partis, et sic designat id quod in actu morali sa habet ut motivum vel finis. Semper enim finis se habet ad medium ut forma, et similiter motivum ad id quod motivo substat, quia format et perficit obiectum in ratione termini actus voluntarii. Et hoc sensu accipiendo formale, manifestum est quod specificativum actus moralis non sumitur a solo formali obiecto, sed etiam a materiali, quamvis principaliter a formali. Hinc exempli causa, multum refert ad speciem actus moralis, sitne res quae furto aufertur, res sacra vel non, etiamsi motivum non varietur. Hinc etiam, ubi vel solum medium est inhonestum, specialem inde inhonestatem actus moralis trahat necesse est, sicut con-

ii) De natura et ratione peccati personalis, Thes. 3, ad 3.

tingit in eo qui furatur ab subveniendum pauperi, atque ita porro.

Haec iam facile possunt praesenti materiae applicari, quia in obiecto virtutis formaliter inquantum huiusmodi, specialis illa ratio quae considerari debet, non est a motivo solo Finge enim Deum revelare alicui res non excede nbs humanae scientiae ordinem; et revelare eas absque ull<> respectu ad supernaturalem finem vitae aeternae, quasi humani magistri pure et simpliciter supplentem vices: certo sane rtius esset magna differentia inter obiectum fidei huic revelationi debitae, et obiectum fidei thelogicae quod de facto nobis proponitur. Dii· ferentiam autem dico non pure materialem · n omnino adiaphoram, sicut est differentia pecuniae vel agri in obiecto furti, sed differentiam etiam formalem ac vere specificam, quia non est eadem bonitatis ratio in credendo ea quae sunt non apparentia, seu rationem superantia atque ad res sperandas spectantia, ut loquitur Apostolus ad Heb.XI-i,ac in credendo ea quae ad ordinem rerum humanarum pertinentia, in eodem ex hypothesi unde· quaque clauderentur. Et tamen ex parte motivi quod est Dei revelantis auctoritas, nulla prorsus esset differentia. Simili quo que modo, bona creata qua talia a Deo speranda absque ullo respectu ad aliquid aliud, non facerent idem obiectum, formaliter loquendo de obiecto in ordine virtutis, ac bonum ipsum divi--num ut per Dei adiutricem omnipotentiam in futura beatitudine haberi possibile. Et tamen iterum, ex parte solius motivi, seu ex parte eius cui spes in quantum huiusmodi inniteretur, nullum discrimen occurreret.

Quare, sicut in obiecto visus exempli causa, recte distin· gueres primo obiectum pure materiale, puta corpus quod ab omnibus communiter sensibus percipitur ; tum deinde obiectum materiale formaliter sumptum sub illa speciali ratione sub qua ad sensum visus refertur et per eum attingitur, puta corpus qua coloratum ; ac demum tertio obiectum pure formale, puta lumen quod facit corpus visibile in actu, seseque habet solum ut ratio videndi : ita proportionaliter in obiecto virtutis infusae de quo nunc sermo. Nam in obiecto fidei v. g., consi-

deratur primo *obiectum pure, materiale,* puta veritas sub generali ratione veritatis. Et dico pure materiale, quia nihil adhuc signatur quod ad fidem theologicam proprie pertineat cum veritas ut talis commune obiectum sit circa quod versari potest et visio, et scientia, et fides etiam humana. Consideratur deinde *obiectum materiale formaliter sumptum secundum specialem rationem quam fides theologica respicit.* Et sic est veritas non qualiscumque, sed ordinem naturalis rationis exsuperans, quam revelavit Deus in ordine ad futuram sui visionem. Consideratur denique *obiectum pure formale, seu* motivum fidei theologicae quod est Dei revelantis suprema auctoritas. Apparet autem quod etsi specificativum virtutis nequaquam esse possit ab obiecto sub prima eius consideratione, adhuc tamen ab eo est sub consideratione media, Sic enim materiale simul et formale recte diceretur; materiale quidem per ordinem ad motivum a quo informatur, formale vero in quantum exhibet specialem rationem quae per specialem actus virtuosi modum attingitur. Porro, ubicumque in decursu huiusce tractatus occurret sermo de obiecto materiali, intelligendum erit, nisi aliter notetur, obiectum materiale hoc ultimo modo acceptum. Et vocari etiam posset *formale quod,* per oppositionem ad *formale quo,* vel *propter quod,* ut suis locis videbitur.

Hactenus de ratione distinctionis supernaturalium habituum tum a se invicem, tum ab acquisitis habitibus bonis; nam de ratione distinctionis ab acquisitis habitibus malis nulla sane poterat exoriri quaestio. Inspiciendum tamen superest an et quomodo cum ipsis vitiis in uno eodemque subiecto virtutes infusae quandoque possint esse simul, et ad hoc ponitur ultima huius generalis prolegomeni annotatio.

DE COMPOSSIBILITATE VEL INCOMPOSSIBILITATE INFUSORUM HABITUUM CUM ACQUISITIS HABITIBUS MALIS

Supponitur in praesenti quod virtutes omnes supernaturales statim infunduntur homini in ipsa iustificatione, idque lege quadam universali quae nullam patitur exceptionem. Supponitur

quoque, nihil frequentius accidere quam quod iustificetur homo (sive cum simplici attritione in sacramento, sive per actum perfectae contritionis extra sacramentum), post multa opera mala quae vitiosos habitus post se reliquerunt. Supponitur demum, huiusmodi habitus vitiosos tam longo tamque diuturno operum exercitio acquisitos et radicatos, nequaquam in momento destrui, vi paucorum actuum qui ad reconciliationem um Deo, ac per hoc, ad justificationem requiruntur et sufficiunt. Atque hinc creatur difficultas infelligendi quomodo in uno eodemque homine possit esse exempli gratia, infusa virtus fidei simul cum acquisito vitio incredulitatis, infusa virtus temperantiae cum acquisito vitio luxuriae, et sic de aliis. In unoquoque enim genere contraria sese mutuo expellunt, et fieri omnino nequit ut de eodem circa idem virtus simul et vitium cum veritate praedicetur. Sed omnia clarescent ex duplici observatione.

Prima observatio est, quod si sermo sit de habitibus acquisitis sub ratione virtutis vel vitii, necesse est in eis distinguere materiale et formale. Materiale est ipsa physica inclinatio ad actus vel bonos vel malos, quam praecedens operum repetitio generavit et post se reliquit. Formale vero est perseverans liberae voluntatis adhaesio ad obiecta praedictorum actuum, quoniam haec continuata cordis adhaesio est, quae habitum perficit ac determinat in esse morali sive vitii sive virtutis. Et sane quisquis post multa opera mala, puta in genere luxuriae vel gulae vel irae, etc., ad meliorem frugem revertitur, et praecedentia sua errata sincero corde retractat, non abolet quidem uno hoc retractationis actu physicam propensionem quam in anteacta vita contraxit, sed tamen iam aufert id omne unde propensio illa formalem vitii rationem induerat. Unde vitium remanet solummodo quoad sui materiale in quodam destructionis statu, et fere aequiparari potest pravis inclinationibus quae a natura ex temperatione corporis quandoque exoriuntur. Quod autem de acquisito vitio dicitur, eodem quoque modo de acquisita virtute valet. Ipsa enim cadit a formali esse virtutis, statim ac homo plena et perfecta deliberatione sese a bono eius voluntarie avertit, et ad malum oppositum convertitur. Et haec

prima observatio sit, - Altera vero est quod loquendo de aequi sitis habitibus malis secundum physicam eorum entitatem, si non proprie contrarietatem habent ad habitus per se infusos quia non in eodem genere conveniunt, nec eumdem inclinationis modum formaliter conferunt, ut ostensum est supra in cap. 2, § i, ubi omnia fuerunt sufficienter declarata.

His igitur praemissis, dicendum in primis quod nulla virtus infusa potest esse simul cum formali vitio quod ei opponitur. Et ratio sumenda est ex dictis cap. 2 § 2. Nam si omnis infusa virtus per contrarium mortale peccatum ipso facto statim destruitur, consequens sane est ut nonnisi cum peccati retractatione restituatur. Nusquam ergo adest in sensu composito conversionis liberi arbitri ad malum virtuti oppositum, a qua quidem conversione acquisitus habitus malus in esse vitii formatur. At vero potest esse simul cum materiali vitii nondum perfecte destructo, quia ut dicitur in IV, D. 14. Q. 2, a. 2 ad 4um: « Virtus infusa et acquisita non sunt eiusdem «speciei. Unde cum habitus ex frequentia operum peccati ge«neratus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur di« recte virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum « ex parte illa qua est offensa Dei. Unde non oportet quod ‹ statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter «tollantur, quamvis impediantur et etiam diminuantur».

Et iam finis imponitur generali prolegomeno de habitibus et virtutibus. Sequitur nunc disputatio de singulis categoriis magis in speciali.

DE SINGULIS INFUSORUM HABITUUM CATEGORIIS

(I· -II", Qq· 62-70).

Haec disputatio in duas partes principales ultro dividitur. Agendum in prima de proprie dictis *virtutibus,* quae ut super· naturalis activitatis principia nobis infunduntur. In altera de *donis* per quae passive nos habemus ad Spiritum Sanctum instigantem et moventem, iuxta illud Apostoli: Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.

CAPUT PRIMUM

DE VIRTUTIBUS PROPRIE DICTIS

Hae sunt in duplici categoria. In prima, illae virtutes quae pro obiecto habent ipsum finem supernaturalem, et dicuntur *virtutes theologicae.* In altera, illae quae versantur circa ea quae sunt ad finem, et dicuntur *virtutes morales infusae.* De utrisque nunc per ordinem tractandum est, adhuc tamen sub communi quadam consideratione, antequam singularum in particulari mo» nographia instituatur.

QUAEST. LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

In hac quaestione tria facit S. Thomas. Primo tractat de existentia virtutum theologicarum, secundo de numero, tertio de ordine. Omnia autem in una propositione comprehendere placet, ut sequitur.

THESIS I.

Veritas est theologice certissima existere virtutes per se infusas, saltem theologicas. Quae ideo hoc nomine censentur, quia a solo Deo supra naturae ordinem causatae, et sola Dei revelatione innotescentes, ipsum Deum habent pro obiecto. Quae etiam sunt determinate tres, ordine generationis actuum hoc modo enumerandae: fides, spes, et charitas.

Praesupponitur nunc ex tractatu de gratia, certum esse, sin minus certitudine fidei definitae, at saltem certitudine theologica cui sine gravissima temeritate nemo refragari posset, hominem formaliter iustificari per qualitatem creatam informantem et ad modum habitus inhaerentem, quae nomine sanctificantis gratiae communiter appellatur. Constat ex decretis Tridentini, Sess. 6, cap. 7, ubi enumerans iustificationis causas, Concilium docet quod « unica « formalis causa est iustitia Dei. non qua ipse iustus est, sed qua nos « iustos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu men- « tis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nomina- « mur et sumus ». Tum can. 11: « Si quis dixerit homines iusti- « ficari, vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccato- « rum remissione, *exclusa gratia et charilale quae in cardibus « eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inbae- *reat,* aut etiam gratiam qua iustificamur esse tantum favorem «Dei, anathema sit». Quibus in verbis multi vident formalem definitionem circa existentiain gratiae in ratione qualitatis siv«·

habitus animam permanenter informantis. Inter quos primum obtinet locum ipse Catechismus Concilii, Part. 2, de bapt. n. 50, ubi sic ait: «Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Sy« nodus ab omnibus credendum, poena anathematis prôposita, « decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed «divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam * et lux quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsas«que animas pulchriores et splendidiores reddit. Atque id ex « sacris litteris aperte colligitur, cum gratiam effundi dicant, « eamque Spiritus Sancti pignus soleant appellare». Alii tamen considerantes nihil aliud per decreta Concilii *directe* excludi nisi errorem Protestandum adserentium justificationem fieri per meram imputationem extrinsecam meritorum Christi, seclusa omni reali et ontologica animae immutatione, non concedunt quod ibi formaliter definiatur exsistentia gratiae creatae habitualis, ab actibus et motionibus Dei in animam condistinctae. Concedunt nihilominus, Concilium eas adhibuisse formulas in declaranda contra haereticos veritate catholica, quae nullam habeant plausibilem expositionem extra eam quae est in intellectu omnium probatorum theologorum ; adeoque existentiam gratiae sanctificantis in sensu supradicto, esse de iis veritatibus quae etsi nondum expresse definitae, non sine ingenti temeritate a quoquam aut negari aut in dubium adduci possunt.

Hoc igitur praesupposito fundamento quod alias ex Scripturis et Patrum traditione sufficienter fuit declaratum, primum omnium veritas de existentia virtutum infusarum in genere et theologalium in specie, ex positivis revelationis fontibus adserenda et demonstranda est.

§ >.

I. — Sunt duo praecipua loca in Scripturis N. T. ex quibus virtutum infusarum existentia aperte colligitur.

Primus, et in superioribus iam pluries summatim commemoratus, habetur in 2 Petr. I-3, seq. Quemadmodum, inquit, Deus per Christum *omnia nobis divinae virtutis suae quae ad*

vitam et pietatem faciunt, *maxima et pretiosa promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem,* sic vos vicissim *curam omnem subinferentes, ministrate in fide vestra · irtuteni, in virtute autem scientiam,* id est prudentiam, *in scientia autem abstinentiam, in abstinentia autem patientiam, in patientia autem pietatem, in pietate autem amorem fraternitatis, in amore autem fraternitatis charitatem.*

Equidem haec Scripturae auctoritas per prius de habituali gratia rectissime intelligitur. Et sane, divinae naturae consortium ex Christi Redemptoris meritis nobis collatum, in quadam intrinseca et permanenti habitudine necessario dicendum est consistere. Neque enim consors alicuius naturae dici ullo modo posset, qui solum transeunter et ab extrinseco moveretur ad actus huic naturae congruos, interim vero non haberet in se inhaerentem formam per quam ipsamet participaretur. lure igitur meriloque semper intellexerunt theologi, significari ibi inhaerens et habituale donum a Deo nobis infusum quo deiformes efficimur : omnia intelligendo iuxta declarationes in Prolegomeno c. 2 § I praemissas.

Nunc vero, praeter habitum substantivum per quem formalissime habetur divinae naturae participatio, esse quoque habitus operatives ei proportionatos, atque ex divina pariter infusione causatos, ibidem edocemur. Et duplici quidem modo revelatio virtutum infusarum in hac auctoritate dicenda est contineri. - Primo virtualiter, ex hoc ipso quod inditum nobis consortium divinae naturae adseritur. Nam etiamsi nihil signanter et directe haberetur de virtutum habitibus, adhuc tamen recte colligeretur earum existentia, eo quod natura qua talis, ut saepe insinuatum, tota est ad operationem ordinata, et ita quidem ut unicuique naturae propriarum ordo facultatum, propriaque agendi principia semper respondeant. Ergo et naturam divinam in nobis participatam correlativae potentiae consequantur necesse est. ac per hoc, ex infusionae formae deificantis ultro deducitur ulterior veritas virtutum quibus secundum acceptam deiformitatem operari valeamus.

At non virtualiter tantum, verum etiam formaliter earumdem virtutum existentia censenda est hoc loco revelata. Etenim *maxima et pretiosa promissa nobis donata.,* non in uno tantum consistunt, sed comprehendunt *omnia quae ad vitam et pietatem* faciunt, utique secundum quod congruit infuso consortio divinae naturae de quo hic se-mo. Ad vitam autem et pietatem, id est ad opera pietatis sic acceptae, non faciunt potentiae mere naturales, non facit evolutio cuiuslibet seminis in hominis natura praeexistentis, sed solum activitas ordinis superioris. Unde dicendum quod *maxima et pretiosa dona* ad consortium naturae divinae pertinentia, directe etiam divinas she infusas virtutes designant, eo vel magis quod post commendata dona praedicta a Deo nobis collata, fideles exhortatur Petrus ut vicem rependant, deducendo in usum per cooperationem liberi arbitrii id quod acceperunt, nihilque aliud commemorat nisi opera virtutum quae novae in Christo creaturae sunt convenientia : fidei videlicet, prudentiae, abstinentiae, patientiae, pietatis, et charitatis.

Alius quoque locus in praesenti materia classicus, est in i Cor. XIII, 8-13: *C/iaritas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus ; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus : quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum et in aenigmate tunc autem facie ad faciem ; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec ; maior autem horum est charitas.*

Hoc in loco commendat Apostolus charitatis excellentiam eiusque perpetuitatem. Et primo (vers. 8-10) comparationem facit cum gratiis gratis datis quae dantur in aliorum utilitatem, et dabantur potissimum in principio Ecclesiae, quando adhuc erat plantanda fides. In his enumerat donum prophetiae, donum linguarum, necnon et sermonem scientiae, de quibus iam egerat in capite superiori, asserens omnia haec evacuanda in futuro

saeculo, in quo non erunt amplius homines ad fidem reducendi, sed remoto omni defectu, removebuntur quoque adiutoria pro statu imperfectionis provisa, charitate interim nusquam excidente Tum (vers. 11-13) instituit comparationem, non iam cum donis quae sunt in utilitatem aliorum, sed cum donis in propriam cuiusque salutem collatis durante praesenti vita, quam etiam assimilai aetati infantili per respectum ad futuram gloriam ubi erit maturitas virilitatis. Nominat autem fidem, spem, et charitatem, tria haec, inter quae maiorem edicit charitatem, utpote quae sola iterum mansura sit superstes in aeternum. Sed iam de his tribus quaeritur quid sint.

In primis sunt quaedam ad oeconomiam supernaturalem manifestissime pertinentia. Considerantur enim in homine interiori seu spirituali, per gratiam evocato ad visionem Dei. Et licet hunc spiritualem hominem distinguat Apostolus in parvulum et virum pro diverso statu viae et termini, seu gratiae inchoatae et gratiae consummatae, non ideo alius atque alius ordinis illa sunt quae ei competunt sive in infantia sive in virilitate, sed differunt sicut imperfectum a perfecto. Et cum imperfectio sit de ipsa essentiali ratione fidei et spei, non autem de ratione charitatis, hinc est quod fides et spes dicuntur manere pro solo tempore spiritualis infantiae, charitas vero inde commendatur, quod ipsa non excidet, nequidem cum venerit quod perfectum est, et evacuabitur quod ex parte est. - Pertinent praeterea tria haec ad regularem seu ordinariam status viae oeconomiam. Unde dicitur de eis : *Nunc autem manent,* idque « ad differentiam charismatum quae nequidem hoc saeculo «durante permanent omnino, ut annotatum est a Graecis: nani «donum linguarum iam olim cessat, prophetia paucorum est, « miraculorum gratia paucissimi praediti sunt, donum quoque «scientiae non omnibus necessarium est; at ista tria, fides, «spes, charitas, hac vita durante, simpliciter (1). - Pertinent denique ad oeconomiam operum quae ex parte nostra in vita spirituali requiruntur, et de quibus praecepta gravissima imponuntur omni-

(1) Estius in h. l.

bus et singulis, uti ex innumeris et notissimis Scripturae locis evidenter constat.

His nunc praesuppositis, unum de duobus necessario dicendum est. Vel fides, spes, charitas, tria haec quae ab Apostolo dicuntur manere in praesenti, nominant habitus vel nominant actus. Si nominant habitus, utique habitus qui supernaturalium actuum principia existant, ac per hoc virtutes ordinis supernaturalis quae nullam aliam originem habere possunt praeter infusionem divinam, ut conceditur ab omnibus, et satis constat ex dictis in Prolegomeno c. 2 § 2. Si vero nominant actus, certe supernaturales actus in statu viae iugiter atque ordinario exercendos, ut supra notatum est. Et ideo ad exsistentiam infusorum habituum statim legitima trahitur consequentia, idque ex universali lege providentiae quam enuntiat S. Thomas in 1-2, Q. no, a, 2, his verbis: «Non est conveniens quod Deus « minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum ha- « bendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale ha- «bendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non « solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis « formas et virtutes quasdam quae sunt principia actuum, ut « secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic mo- « tus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et fa- « ciles, secundum illud Sap. VIII-i : *Et disponit omnia suaviter.* « Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum « supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates « supernaturales secundum quas suaviter et prompte ab ipso «moveantur ad bonum aeternum consequendum». Obi vides quomodo actus supernaturales fidei, spei, et charitatis, prout in praesenti vita iugiter et de lege plane ordinaria exercendi, nequaquam cadere possint sub suavi Dei providentia, quin ad eos ponantur infusa principia intrinseca, habitualiter animae inhaerentia. Proinde, etiamsi locutiones ab Apostolo adhibitae possent in summo rigore de actibus explicari, (quamquam nemo negabit eas esse ad significandos habitus multo magis accommodatas, ut sunt istae, *manent, nunquam excidit),* adhuc tamen correspondentes virtutes importarent tanquam logice connexas, easque inferrent facili ratiocinio eruendas.

Sed iam huic demonstrationi omnimoda accedet firmitas ex doctrina Conciliorum, in qua uno eodemque tenore tam habitualis gratiae quam infusarum virtutum exsistentia asseritur

II. — Certe Tridentinum Sess. 6, post declaratum cap. 6 modum praeparationis ad justificationem, qui modus in actibus fidei, timoris, spei, poenitentiae, aliisque eiusmodi totus consistit, statim cap. 7 subdit : « Hanc dispositionem seu praepara- «tionem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola pecca- ‹ torum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris ho- « minis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum». Atqui susceptio *gratiae et donorum* aliquid condistinctum est ab iis in quibus consistebat praeparatio, id est ab actibus. Oportet ergo ut nihil aliud sit quam susceptio donorum permanentium, et instar habituum animae inhaerentium. At forte dubium tibi erit quid praecise per dona illa gratiae adiuncta debeat intelligi. Prosequens igitur Concilium, causasque iustificationis enumerans, finalem, efficientem, meritoriam, instrumentalem, pervenit demum ad causam formalem in qua specialiter insistit, ut errorem evertat Protestandum de justificatione per imputationem extrinsecam, tum addit : « Quamquam enim nemo possit esse «iustus nisi cui merita passionis D. N. I. C. communicantur, «id tamen in hac impii justificatione fit, dum eiusdem sanctis- «simae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei «diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis «inhaeret. Unde in ipsa justificatione, cum remissione pecca- « torum haec omnia simul infusa accipit homo per I. C. cui « inseritur, fidem, spem, et charitatem ». Ubi signanter determinat quaenam illa dona sint, utique permanentia atque inhaerentia, de quibus supra dixerat : *per susceptionem gratiae et donorum.* - Rursus de fide docens quod nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit : ‹ Hanc fidem, inquit, ante bapti- « smi sacramentum ex apostolorum traditione catechumeni ab « Ecclesia petunt, cum petunt fidem vitam aeternam praestan- « tem ». Sed fides quae per baptismum datur, non alia esse potest quam fides habitualis, id est virtus seu habitus. Nam si

dr actu fidei sermo sit, praesupponitur saut ad baptismum, et est conditio in adulto necessaria ut fructuosum sit sacramentum. Denique non censetur catechumenus petere id cum quo iam habito ad sacrum fontem accedit. - Tandem nova sumitur confir matin ex eodem Tridentino Sess. 6, cap. 15 et cap. 28, ubi docet gratiam justificationis amitti per quodeumque mortale peccatum, non tamen fidem nisi per infidelitatem, et hanc fidem quae remanet amissa gratia, esse veram fidem. Ubi nomine fidei necessario intelligitur aliquid inhaerens, et quod vere maneat in peccatore. Ita fere Lugo de fide, Disp. 9. Sect. 3. Unde a primo ad ultimum, attenta doctrina Tridentini, de certitudine theologica exsistentiae infusarum virtutum non remanet omnino dubitandi locus.

Neque huic certitudini ullo modo obstant anteriores auctoritates Innocentii III in cap. *Maiores* de baptismo, vel Concilii Viennensis in Clementina *de Summa Trinitate,* in qua sic legitur : « Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis, repe-‹ riuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse. « quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi parvulis «quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra « asserentibus quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et « virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi «non pro illo tempore quoad usum: Nos autem attendentes « generalem efficaciam mortis Christi quae per baptisma appli-« catur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam quae « dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informait-« tem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sancto « rum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et «concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam». Quo ex loco forsitan alicui videri posset, doctrinam de infusarum virtutum existentia non ita certam oecumenico concilio fuisse, utpote quae tanquam probabilior duntaxat ab eo eligatur. Sed ad hoc in primis dico, nullam exinde conclusionem fore, etiamsi verum esset quod hic supponitur. Neque enim necesse est ut omnis veritas nunc tandem eliquata et unanimi consensu recepta, eamdem semper habuerit in Ecclesia Dei, etiam ante

institutum examen, certitudinem. Nam hoc pertinet ad progrès sum in doctrina revelat.(sano modo intellectum, quod quaedam sint e statu implicitae continentiae in fidei deposito ad explicitai™ ac distinctam agnitionem decursu temporis educenda, alia quidem citius, alia vero tardius, secundum congruentias et opportunitates quas novit ille Spiritus veritatis qui cum apostolis eorumque successoribus iuxta infallibilem Christi promissionem manet in aeternum. Non esset autem inconveniens si in hoc genere inveniretur quoque doctrina de infusis virtutum habitibus. Et universim loquendo, impossibile est ut praeiudicet certitudini doctrinae in posteriori quodam concilio clare propositae, nota probabilitatis in anteriori documento eidem forte affixa. Omnibus igitur modis nulla foret pro adversario conclusio.

Verum dico nunc secundo, probabilitatis notam, sive in declaratione Patrum Viennensium, sive in decretali Innocentii III ubi supra, nequaquam afficere sententiam de infusarum virtutum existentia, sed quod longe diversum est, solam quaestionem de earum infusione in parvulis. « In capite *Maiores,* inquit Logo «de fide, Disp, 9, Sect. 3, quaestio proposita est de baptismo «parvulorum, an haberet aliquem effectum. Ad quod respondet « Pontifex (Innocentius III), utique habere effectum remissioni « peccati, licet adhuc sub lite sit inter Doctores, an parvulis in« funderentur virtutes, quibusdam negantibus et quibusdam con« cedentibus, quia nimirum, licet de adultis nemo dubitaret, de « parvulis tamen dubitabant, eo quod in eis otiosae forent vir« tutes pro illo statu. Deinde in Concilio Viennensi quod multo « post tempore celebratum est, venit iterum eadem quaestio, an « parvulis infundantur virtutes in baptismo sicut in adultis. Et «Concilium simul cum Pontifice eligit ut probabiliorem senten«tiam affirmativam, et ut sanctorum ac theologorum testimo«niis magis consonam. *Ubi nullo modo dicitur sententiam con« cedentem adultis infundi hos habitus esse probabiliorem, haec « enim ut certo omnino supponebatur ; sed sententiam quae dicit % parvulis etiam sicut et adultis conferri in baptismo gratiam «i/ virtutes».* Et ideo auctoritas ista nedum specie etiam tenus

in contrarium afferri possit, positive potius confirmat veritatem quae sola a nobis nunc agitatur (1).

Haec de doctrina duorum oecumenicorum Conciliorum Viennensis et Tridentini. Ad antiquiores autem Patres quod attinet, fatendum est pauca apud eos de infusis habitibus reperiri, eaque non adeo explicita, sed implicita potius in iis quae edisserunt de interioris hominis formatione per gratiam Christi. Irenaeus ex. gr. l. 5, c. 6, dicit perfectum hominem tribus constare, corpore scilicet, anima, et spiritu, non dichotomiam per hanc distinctionem inter animam et spiritum introducens, sed habituale principium vitae spiritualis, id est, supernaturalis, a naturalibus contradistinguens. Cyprianus adhuc a baptismo recens, in epist. i ad Donatum, n. 4, grato animo recolit nativitatem secundam quae eum. genitalis undae auxilio, infuso desuper lumine, et coelitus hausto spiritu, in novum hominem reparavit.

(1) Ad parvulos quod attinet, obiter hic nota quod sententia quae solum ut probabilior a Concilio Viennensi eligebatur, ad plenum unanimis consensus robur iam dudum perducta est, ita ut post decreta Tridentini nullum perseverantis controversiae vestigium appareat, et penitus repudiata sit sententia illorum veterum qui contra sentiebant. Nota insuper, theologos illos errasse quidem, sed non ita enormiter sicut prima fronte videri posset. Errabant primo circa remissionem culpae, ponentes eam posse separari ab infusione gratiae, non tamen sicut Protestantes qui postea introduxerunt iustificationem per meram imputationem extrinsecam meritorum Christi, quin reatus peccati intrinsecus aboleatur. Errabant praeterea circa naturam habituum, existimantes habitus virtutum exsistere non posse antequam valeant in usum deduci, et hac de causa effectum baptismi in infantibus non satis assequebantur. Minime tamen existimandum est, consequens fuisse in opinione eorum, quod baptizati in infantia nunquam ex baptismo obtinerent gratiam et virtutes. Communis enim tunc erat doctrina de causalitate sacramentorum dispositiva, in qua id quod immediate confert baptismus, non est nisi character. Character autem est causa proxima ultimi effectus gratiae, vel statim vel postea tantum habendae, secundum quod vel nullus adest obex, vel e contra adest et postea removetur. Itaque error erat in eo quod opinabantur obicem ad gratiam et virtutes esse carentiam usus rationis. Caeterum concedebant gratiam et virtutes vi baptismi conferri, remoto obice illo vel per mortem, vel per regularem perventum ad annos discretionis.

Augustinus, I. J de peccatorum meritis et remissione, η io. veteri Adamo a quo Pelagiani sola imitatione peccatum ad posteros transiisse volebant, opponit novum Adam, qui praeter exemplum ad imitationem, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis rationis usu carentibus. Cyrillus Alexandrinus, l. 4 in Isaiam, orat. 2, ait formari Christum in nobis, dum divinam quamdam formam quae est velut character substantiae Dei, Spiritus Sanctus nobis communicat. Dicunt alii, nos in Christo regeneratos vere deos apellari, non tanquam de substantia Dei natos, sed tanquam gratia deificatos, licet usque modo latens sit eiusmodi deificatio, etc. Quae omnia satis ostendunt fuisse in mente Patrum, licet in quadam adhuc confusa generalitate, certam de infusis virtutum habitibus sententiam, quam deinde ad perfectam et distinctam explicationem produxerunt doctores scholastici. Sed nec in detrimentum certitudinis eius esse censenda est tardior haec in dogmatibus theologiae habituum apparitio. Quod facile demum intelliget quisquis se referet ad paulo supra memoratam legem progressus in intelligentia revelatae veritatis, de qua Vincendus Lirinensis in Commonitorio, n. 28.

Habeatur ergo loco fundamenti in theologia certissimi, esse infusos virtutum habitus, quasi novas facultates novae in Christo creaturae, idest, animae per eius gratiam regeneratae. Nunc autem in virtutibus istis principatum procul dubio habent illae quae dicuntur *theologicae,* et statim quid eo nomine veniat accurate exponendum est.

§ 2·

Docet S. Thomas in praesenti, art. 1 in corpore, quod virtutes theologicae dicuntur ex obiecto, ex causa, et ex modo innotescendi, videlicet: «Tum quia habent Deurn pro obiecto. «inquantum per eas recte ordinamur in Deum; turn quia a «solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione «in Sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur In quibus verbis Angelici duo veniunt inquirenda.

Et primo occurit dubium, quomodo tres conditiones assignatae se habeant ad invicem. Dico autem, primam conditionem secundum quam virtutes istae dicuntur habere pro obiecto Deum, utique ut finem supernaturalem (1), esse non modo principalem, verum etiam per se sufficientem. Est principalis, quia aliae duae sunt communes omnibus virtutibus supernaturalibus, absque distinctione theologicarum et non theologicarum. I st quoque per se sufficiens, quia alias duas conditiones secum m‹essario trahit, et sine illis esse omnino nequit. Et re quidem vera, si qua virtus habeat pro obiecto Deum secundum quod finis est supernaturalis, eo ipso a solo Deo infusa dicatur oportet, quoniam respectu supernaturalium nullus est habitus acquisitus seu naturalis, cui conveniat *virtutis* nomen et ratio, ut dictum est in Prolegomeno c. 3 § 6. Et rursus, si qua sit virtus per se a Deo infusa, nullo alio modo innotescere potest quam revelatione divina, quia nec in seipsa, nec in suis causis aut effectibus cadit sub naturali nostra scientia seu experientia. Non in seipsa quidem, quia hoc modo nullus habitus a nobis videtur aut cognoscitur unquam. Non in causis, quia virtutis infusae causa est occultissima. Non denique in effectibus, id est per actus, quia actus qua supernaturales, seu in quantum necessarium exposcunt principii supernaturalis influxum, neque immediate neque mediate per conscientiae testimonium innotescunt. Cadunt equidem sub conscientia nostra actus formaliter considerati ut motus in obiecta: semper enim conscimus quid prosequimur, quid intelligimus, quid volumus, et propter quid. At non ita est de modo entitativo eorum, puta an sint spirituales vel non spirituales, supernaturales vel non supernaturales. Nam modus entitativus innotescit solum ex conditione obiecti quod per actum attingitur: quatenus si obiectum tale est ut non possit attingi nisi per actum talis quid-

(r) Sicut hoc nomen *theologia* simpliciter et sine addito dictum, communi usu consecratum est ad designandam scientiam de Deo, non prout Deus ex principiis naturaliter notis nobis innotescit, sed ex principiis supernaturalis revelationis: ita proportione quadam, *virtus (biologica* semper accipitur in ordine ad Deum prout linis est excedens proportionem cuiuscumque naturae creatae.

ditatis, haec ipsa quidditas medio ratiocinio cognoscatur; si autem potest attingi per actum tam unius quam alterius modi, ipse modus necessario subtrahatur a nostra cognitione. Et i c est de obiectis supernaturalibus actuum viae, ut dictum est supra. Unde quoad supernaturalitatis modum iidem illi actus fugiunt notitiam nostram, et ex consequenti, ne per suos quidem effectus virtutes supernaturales naturaliter innotescunt, sed *sola divina revelatione in Sacra Scriptura traduntur* (1). Sic igitur patet quomodo duae posteriores conditiones virtutis theologicae a S. Thoma assignatae, necessario consequuntur ad primam, et in ea implicite continentur.

Aliud quoque dubium esse posset circa obiectum de quo nunc sermo, cum dicitur virtus theologica habere Deum pro obiecto: an, scilicet sermo sit de formali, an de materiali, an de utroque simul. Sed modo te referas ad ea quae praemissa sunt in Prolegomeno c. 3 2, quaestio ista facilem habebit solutionem. Si enim per obiectum formale intelligas formale dictum a forma partis, id est formale propter quod, sic non dixisti satis. Si autem intelligas formale dictum a forma totius quatenus includit etiam materiale ut determinatum ad specialem rationem materiae actus virtuosi, sic recte reposuisti in Deo proprium ac distinctivum theologicae virtutis obiectum. Quanquam non omnino eadem sit et motivi et materialis obiecti conditio. Nam motivum adaequate est in divino attributo. Sed ad

(1) Nota hic differentiam maxime observandam inter spiritualitatem et supernaturalitatem. Nam etsi neutra sit per conscientiam directe attestata, tamen ex his quae conscientia refert, spiritualitas actus ope ratiocinii innotescit ; quod de supernaturalitate dici nequit. Etenim in idem formale obiectum non potest facultas spiritualis et facultas organica, et ideo, referente conscientia actum in sua habitudine ad obiectum, ratiocinando deducimus an actus fuerit elicitus per potentiam intrinsece ab organo dependentem vel secus. Et hic est processus a philosophis usitatus in quaestione de animae spiritualitate. (Juia vero in idem obtectum formale potest et potentia naturalis nude sumpta, et potentia per gratiam elevata, nequidem ratiocinando deducimus an sit actus supernaturalis vel naturalis, quia id quod datur a conscientia non amplius suppeditat sufficiens fundamentum.

obiectum materiale possunt quasi secundario pertinere res etiam creatae, secundum quod ad Deum aliquem habent ordinem, ui per sequentia explicabitur. «Non est necessarium, inquit Suarez « de grat. l. 6, c. 8, ut solus Deus sit adaequate materia vir· « tutis theologicae, nam potest etiam circa res creatas tanquam «circa materialia obiecta immediate operari, ut charitas diligit « proximum, et spes auxilia divina sperat, et fides multas veri- « tates creatas credit. Solum ergo necessarium est ut inter «obiecta immediata virtutis theologicae contineatur Deus, sitque « principale obiectum ad quod caetera referuntur. Iit in hac con· « ditione sic explicata theologi conveniunt x›.

Haec quidem de notione virtutum theologalium. Nunc autem nullo opus est speciali argumento quo earum exsistentia comprobetur, quia omnia documenta in superiori parte allata, vel ad eas explicite referuntur i1), vel certe illas principaliter respiciunt. Et sane si quae virtutes exsistant consequentes naturam divinam in nobis participatam, cuique evidens erit, praecipuas saltem ex eis habere pro obiecto Deum, in quem tota huius novae naturae intentio vergit. Sed iam de earum numero maior esse posset dubitandi ratio.

§ 3-

Dicendum autem, virtutes theologicas esse tres, et non plures. Ad cuius evidentiam faciunt primo argumenta ex positivis fontibus desumpta, quae congerit et breviter exponit Suarez l. 6 de gratia, c. 8, hoc modo.

De virtutibus theologalibus loquens Paulus, I Cor. XIII-13 dixit: *Nunc autem manent... tria haec.* Ubi etsi non expresserit nomen virtutis theologicae, in specie nominat fidem et spem et charitatem, de quibus dubium non est quin circa Deum versentur tamquam circa proprium obiectum. Et dicens esse tria, dicit esse distincta, quia non ita numerantur nisi quae distinguuntur Praeterquam quod ibidem ait fidem esse posse sine charitate,

(1) 1 Cor. XIII ; Trid. Sess. 6, c. 7, etc.

quod etiam tradit Tridentinum Sess. 6, can. 28, et e converso manere in patria habitum charitatis sine habitu fidei, ergo sunt distincti habitus et virtutes. Idemque argumentum fieri potest de spe, quae manet in peccatore non habente charitatem, et potest amitti sine fide, ut postea dicetur, et denique eodem modo quo fides et charitas, venit in numerum. Sunt ergo tria distincta, et ideo recte et catholice dicuntur tres virtutes théologales. - Quod autem non sint plures, idem Paulus satis significavit, specialiter tria nominando, nam illa praecisa numeratio excludit numerum maiorem. Et per illum numerum etiam significavit haec tria habere inter se peculiarem similitudinem vel unitatem genericam in qua ab aliis virtutibus distinguantur, quae non potest esse alia nisi quae explicatur nomine virtutis theologicae. Ergo sub illo genere plures species non sunt. Et in hoc sensu Augustinus in Enchiridio dixit substantiam religionis Christianae in his tribus consistere (1). Et simili modo Gregorius Magnus distinguens virtutes, tres théologales et quatuor cardinales numerat (2). Et alibi ait, fidem, spem, et charitatem esse nostras munitiones, quas si habere negligamus, hostilibus insidiis patemus. Et ad hunc modum sancti de his tribus virtutibus communiter loquuntur, et communi traditione ac consensu Ecclesiae numerus iste receptus est. - Haec Suarez l. c.

Argumento quoque theologico idem confirmatur. Nam Deus finis supernaturalis comparatur ad nos, vel sub ratione veri, vel sub ratione boni. Si sub ratione veri excedentis naturale lumen, sic est obiectum *fidei* quae subiectatur in intellectu. Si sub ratione boni, vel consideratur secundum quod est summum bonum nostrum in supernaturali beatitudine consequendum, et sic est obiectum *spei.* Vel secundum quod est summum bonum absolutum, in communicatione eiusdem vitae amicabiliter propter se amandum, et sic est obiectum *charitatis* quae haud secus ac spes, subiectatur in voluntate. Et non relinquitur alius modus actus virtuosi qui versetur immediate circa Deum, quia non

(1) August. Enchirid. c. 3-4.
(2) Greg. M. l. 1 moral, c. 27; l. 2. c. 49, etc.

sunt in anima spirituales potentiae sub aliis rationibus attingentes obiecta sua.

Recte ergo tres virtutes theologicae numerantur, et non plures. De ordine vero earum nota quod non est sermo de ordine infusionis, quia omnes tres simul infunduntur. Sed est sermo de ordine quo comparantur secundum naturalem habitudinem respectivorum actuum ad invicem. Ordo enim virtutum pensandus est ex actibus, sicut et ordo potentiarum quae simul in anima concreantur. Porro alius est ordo perfectionis in quo praecellit charitas, iuxta Apostolum i Cor. XIII-13; alius vero ordo generationis in quo imperfectum est perfecto prius. Et sic prior est fides consistens in adhaesione ad verum, quam praesupponit affectio boni; subsequitur spes per quam quis disponitur ad perfecte amandum, ac denique ultima omnium incedit charitas. - Superest ut praecipua argumenta quae in contrarium occurrere possent, dissolvantur.

Dices primo: *Virtus religionis est virtus distincta a fide, spe, et charitate. Sed habet etiam Deum pro obiecto. Ergo virtutes theologicae sunt saltem numero qualuor.*

Respondeo : *Dist. min.* Habet Deum pro obiecto immediato sive materiali sive formali, *neg.* Pro obiecto mediato, seu verius pro fine cui, *conc.* Et hoc non est satis ad virtutem theologicam. Nempe obiectum materiale virtutis religionis est exhibitio honoris, sive protestatio submissionis et reverentiae. Obiectum vero formale est ratio debiti, sive specialis honestas tribuendi cuique suum; quo fit ut haec virtus sit virtus moralis, et pars potentialis iustitiae, ut declarat S. Thomas in 2-2, Q. 81. Quando ergo dicitur quod obiectum cultus vel adorationis est Deus, oportet intelligere obiectum cui defertur honor ad quem immediate terminatur actus adorantis. Sicut etiam quando dicitur quod adorationis ratio est divina excellentia, oportet intelligere, non quidem formale obiectum actus adorandi, nam hoc est ratio debiti seu iusti, sed id quod causât debitum, et ex quo debiti honoris determinatur modus ac mensura: pro quanto scilicet secundum diversas excellentias diversi etiam honores debentur. « Religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo ergo in re-

« ligione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, « scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiae et obiecti «ad religionem. Aliud autem est cui affertur, scilicet Deus cui « cultus exhibetur; non quod actus quibus Deus colitur, ipsum « Deum attingant, sicut cum credimus Deo, credendo Deum «attingimus... Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum « actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt. « puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manife- « stum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis «sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non «est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est «virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem » (1).

Dices secundo: *Credere esi actus intellectus moti a voluntate ad assentiendum, et ideo nequit esse in anima habituale principium fidei theologicae, nisi sit aliquis habitus infusus tam in voluntate quam in intellectu: in intellectu quidem ad ipsum formalem fidei actum, in voluntate vero ad pium credulitatis affectum quo actus fidei imperatur. Ergo ad fidem requiruntur duae distinctae virtutes duarum diversarum potentiarum, quae quidem duabus aliis virtutibus spei et charitatis additae, non sinunt virtutes theologicas in ternario numero consistere.*

Respondeo esse ibi specialem quaestionem quae infra in disputatione de fide examinabitur (2). Et theologi quidem in duas oppositas sententias abeunt, aliis asserentibus existentiam istius peculiaris habitus in voluntate ad pium credulitatis affectum, aliis vero negantibus, quia sentiunt sufficere habitum charitatis per quam fides operatur, teste Apostolo, Gal. V-6; ubi autem habitus charitatis per accidens deest, suppleri eius defectum per actuale auxilium ipsi habitui fidei connaturaliter debitum. Interim vero, quacumque sententia admissa, nihil sequitur contra praesentem veritatem, sive quia praedictus habitus non esset theologicus, utpote qui « non attingeret immediate Deum, « sed solum mediante actu creato, sicut de religione, poeniten-

(1) S. Thom. 2-2, Q. 81, a. 5.
(2) Infra, ubi de ipsa fidei virtute.

«lia, et similibus virtutibus dicimus v i1); sive praesertim quia non constitueret virtutem condistinctam a virtute fidei. Nam actus piae affectionis ad credendum non est perfectus, nec ulti matus, sed se habet per modum viae ct tendentiae ad actum fidei, iliumque praecedit tanquam dispositio vel inchoatio illius, Et quia eadem est ratio de habitibus ac de actibus, ipse habitus in quadam inchoatione consisteret, seque toto respiceret habitum in intellectu exsistentem, cum quo per modum unius in ratione virtutis adhuc consideraretur.

Dices tertio: *Virtus theologica numerum haberet, vel ab obiecto prout consideratur sicut est in se, vel ab obiecto prout diversas continet formalitates in ordine ad nos. Sed si dicatur primum, theologica virtus non erit nisi una, cum sit Deus maxime simplex. Si autem dicatur secundum, oportebit virtutes theologicas multiplicari secundum attributa seu perfectiones quas intellectus noster in Deo distinguit. Alia igitur erit virtus circa Deum in quantum est verus, alia in quantum est bonus, alia in quantum est iustus, misericors, infinitus, aeternus, immensus, atque ita porro. Nullo igitur modo virtutes theologicae possunt esse determinate ires.*

Respondeo eligendo secundum disiunctivae membrum cum distinctione. Virtutes theologicae habent numerum a formalitatibus quae in Deo utcumque distingui possunt, *neg.* A famulitatibus quae constituant speciales rationes sub quibus Deus est actu humano immediate attingibilis, *conc.* Atqui rationes istae non sunt nisi ratio veri quam attingit intellectus, et ratio boni quam attingit voluntas. Omnia autem attributa iustitiae, misericordiae, infinitatis, etc., vel considerantur ut constituta sub ratione veri et boni quod est Deus, et tunc non inducunt aliquam multiplicationem virtutum theologicarum praeter illam quae superius fuit assignata, ut constat. Vel considerantur ut causa cuiusdam specialis honestatis creatae circa quam versetur actus humanus, et tunc non sunt materia virtutis theologicae, secundum quod dictum est ubi de religione. Sic iustitia Dei causal rationem timendi, excellentia rationem colendi, misericordia ac-

(i) Suarez, de gratia I. 6, c. 8, n. 17.

oeneficentia rationem gratias agendi. In nullo tamen horum actuum comparatur Deus sicut materia vel obiectum, sed solum sicut causa vel finis.

Dices quarto : *Secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sedfides est in intellectu secundum quod intellectus mos. ,· -r a voluntate. Ergo cum charitas et spes in voluntate sint, prioritatem habere debent ordim: generationis actuum, et sic fides non est prima*

Respondeo: *Dist. mai.* Ordo virtutum est secundum ordinem potentiarum, prout potentiae considerantur ad perfectionem sui actus comparatae, *conc.* Alio modo, *neg.* Et ratio est quia actus virtutis non est actus qualiscumque, sed actus in propria saltem linea perfectus. – Nunc ad minorem dico: Fides est primo in intellectu secundum quod intellectus movetur a vo· luntate iam habente perfectionem sibi propriam in actu, *neg.* In proposito vel quadam complacentia, *conc.* Et ideo negatur consequentia, ad cuius legitimitatem oporteret ut spes vel charitas in actu, essent necessariae ad fidem imperandam. Hoc autem constat esse falsum, quia non potest affectus in aliquo firmari per amorem, in quo intellectus non est firmatus per assensum, sicut etiam non potest tendere in aliquid per desiderium absolutum, quod intellectus non sit per prius assecutus. Et ideo, etiamsi homo alliciatur ad credendum per hoc quod apprehendit fidem ut primam inchoationem futurae be. ‘itudinis, sufficit tamen in voluntate quaedam complacentia ad uona aeterna, et quoddam propositum sperandi et diligendi illa, non autem potest praerequiri ipsa spes aut charitas in actu formali. Unde fides est simpliciter prior. « Cum alicui proponuntur bona aeter- « na, inquit S. Thomas in III, D. 23, Q. 3, a. 4 ad 4"®, pri- x mo vult ea, (id est, afficitur quadam complacentia in eis», « secundo vult (id est proponit) eis in inhaerere per amorem, « et tertio vult (id est proponit) sperare ea, et quarto vult cre- « dere ea, ut credens possit iam sperare et amare et habere. ‹ Unde in essendo fides prior est».

Et de existentia ac ratione theologaliuin virtutum hactenus. Sequitur iam consideratio de exsistentia ac ratione virtutum moralium infusarum.

QUAEST. LXIII.

DE VIRTUTIBUS MORALIBUS IXI USIS

In duobus prioribus huius quaestionis articulis attingit S. Thomas quaedam generalia principia quae iam fuerunt in prolegomeno satis exposita. Relinquuntur ergo exponendi duo soli articuli posteriores, ubi tractat de iis infusis virtutibus quae sunt in eodem genere analogo cum acquisitis, iisdemque censentur nominibus. Quae etiam ad quatuor principales reducuntur, iuxta illud Sap. VIII-7 : *Sobrietatem,* id est temperantiam,^ *prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem,* id est fortitudinem. De quibus sit sequens propositio.

THESIS II.

Sunt quoque virtutes morales per se infusae, proportionaliter se habentes ad theologicas sicut virtutes morales acquisitae ad naturalia principia quibus in naturalem finem homo ordinatur. Differunt autem ab acquisitis, non solum secundum ordinem ad naturam divinam participatam quam consequuntur, verum etiam secundum ordinem ad formales rationes obiectorum, et sola excepta prudentia quae in intellectu est, caeterae omnes in voluntate tamquam in proprio subiecto quoad suam substantiam videntur esse reponendae.

Virtus moralis generatim est virtus exsistens in vi appetitiva, id est in libera voluntate, vel in appetitu sensitivo secundum quod est natus a libera voluntate moveri. Huic notioni congruunt ea quae de moralitate dicta sunt in tractatu de peccatis, tum etiam vocis etymon de quo S. Thomas in 1-2, Q. 58, a. i : « Dicitur virtus moralis a *more,* secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad « aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est

« alia significatio, quae significat consuetudinem, nam consue-
« tudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem
« similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad
‹ actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere
« omnes potentias ad agendum. Et ideo non omnis virtus di-
♦citur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva ».

Porro in ordine naturali, quod mirum alicui esse posset, nulla recensetur virtus vi appetitivae superaddita respectu ipsius supremi finis humanae vitae ; nulla, inquam, correspondens alicui e virtutibus theologicis supra enumeratis. Ratio autem esse videtur, salvo interim meliori iudicio, quia finis ibi est *summum bonum prout habens ad naturam proportionem habitudinis,* cuius respectu voluntas per semetipsam, id est ex sibi congenitis, virtus est (i) Quippe inclinatio ad summum bonum (ut supra), nec minui nec augeri potest. Et si a rectitudine tendentiae in ipsum aberrari contingat, hoc non est ratione insufficientis dispositionis in voluntate exsistentis per ordinem ad ipsummet summum bonum secundum se, sed vel ratione defectus exsistentis in intellectu cui perfectio scientiae et sapientiae non est naturaliter indita, vel ratione insufficient^ rectitudinis appetitus respectu mediorum in quibus voluntas praeter rationis regulam sese implicans, congenitam illam in summum bonum inclinationem male applicat, et male applicando a vero fine deflectit.

(i) Cf. S. Thomam in 1-2, Q. 55, a. 1. Tum Q. 56, a. 6. ubi sic dicit: «Cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget «potentia habitu perficiente ad bene agendum, ubi ad hoc non sufficit « propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio atten- « ditur in ordine ad obiectum. Unde cum obiectum voluntatis sit b‹»- ■ num rationis voluntati proportionatum. quantum ad hoc non indiget « voluntas habitu perficiente. Sed si quod bonum immineat homini vo- « lendum quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad tu «tam speciem humanam, sicut bonum divinum quod transcendit limites «humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proxi- « mi, ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae or «dînant affectum hominis in Deum (finem supernaturalem) vel in pr‹›- « xiinum, sunt in voluntate sicut in subiecto, ut charitas. iustitia, et « huiusmodi ».

Caeterum si supponeretur intellectus habitu sapientiae perfectus, et vis appetitiva instructa habitibus bene disponentibus circa media, nihil amplius ad perfectionem hominis secundum quod homo est, posset desiderari, quoniam in sua habitudine ad naturalem finem, voluntas per se considerata, et facta abstractions ab his quae formaliter loquendo sunt per accidens, potentia est ultimo perfecta. Quae omnia cohaerent cum doctrina S. Thomae in 1a Part. Q. 60, a. 5, ubi docet quod *naturali dilectione angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum.* Sequitur enim quod sicut non indiget homo speciali habitu ad diligendum naturaliter semetipsum, ita nec ad diligendum naturaliter Deum.

Haec itaque videtur esse causa cur inter virtutes morales naturales seu acquisitas, nulla computetur habens Deum pro obiecto immediato, sed omnes proxime versentur circa materiam creatam, videlicet circa ordinem rationis ponendum in operationibus et passionibus (1). Et sic quatuor enumerantur principales, quae eatenus cardinales dicuntur, quatenus in eis tamquam in cardinibus moralis vita volvitur (2). Praedictus enim ordo rationis dupliciter considerari potest : « Uno modo secun« dum quod in ipsa consideratione rationis consistit, et sic erit « una virtus principalis quae dicitur *prudentia.* Alio modo se« cundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel « circa operationes, et sic est *iustitia,* vel circa passiones, et sic « necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse « est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum

(1) Nota hic quo sensu distinctio fiat inter operationes et passiones. «Operatio, inquit Caietanus in 1-2, Q. 60, a. 2, genus est adactus « appetitus sensitivi qui vocantur passiones, et alias operationes. Et U« men operationes aliae ab operationibus appetitus sensitivi, appropria«verunt sibi operationis nomen, et contra passiones distinguuntur sub «operationis vocabulo, ea ut puto ratione, quia actus appetitus sensi« tivi hoc speciale sortiti sunt quod passionem corpoream annexam « habent ; alii vero actus hoc non exigentes, in communi remanserunt «vocabulo. Sumitur ergo hic operatio non communiter, sed ut contra « passionem distinguitur ».

(2) Cf. Ambr. l. 5 in Luc. n. 62. — Greg. Magn. l. 2 Morale. 49.

«ad rationem, quae quidem potest esse dupliciter, (.'no modo « secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et « sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur « *temperantia.* Alio modo secundum quod passio retrahit a › « eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum, vel laboris, et « sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rations «ne recedat, et ab hoc denominatur *fortitudo* (') ». Ubi vides quatuor has virtutes quae omnium agmen ducunt sicut capita exercitus, aliasque omnes sub se continent ut partes potentiales. non circa finem, id est Deum, sed circa sola media immediate versari.

Nunc autem etsi in ordine supernatural! vis appetitiva necessario perficiatur circa ipsum supremum finem per duas virtutes spei et charitatis, quae ex consequenti dici potuissent morales infusae, quantum est ex vi etymologiae : quia tamen nullam virtutem habent respondentem sibi in naturalibus, et praesertim quia simul cum fide eminent in quodam gradu transcendente, nusquam sic nominari consueverunt, sed excellentiae earum excellens quoque theologalium nomen fuit reservatum. Quapropter, etiam in infusis, *virtutes morales* illae solae dicuntur quae occupantur circa media et in eodem genere analogo inveniuntur ac virtutes acquisitae, utpote in iisdem versantes materiis, licet secundum superiorem regulam et altiori modo. Ex quo fit ut quaternariam divisionem suorum analogorum retineant, servata quoque *cardinalium virtutum* appellatione, idque absque praeiudicio absolutae principalitatis quae theologicis propria est. Nani ut eleganter observavit S. Thomas de Virt. Card. a. i ad 2em : «In fine appetitus hominis quiescit, et ideo virtutum theologi-

(i) Haec S. Thomas, 1-2, Q. 61, a. 2, de quaternario numero virtutum moralium quae caidinales vocantur. Ubi solum notandum occurcurrit quod *prudentia* secundum suam essentiam est virtus intellectualis, non moralis, utpote in ratione practice, non autem in vi appetitiva sedem habens. Convenit tamen cum moralibus quantum ad materiam. Moralis siquidem materia est ordo rationis ponendus in passionibus et operationibus. Hunc porro ordinem praestituere, ad prudentiam pertinet, et secundum hoc, virtutibus moralibus connumerari, earumque auriga dici consuevit.

« carum quae sunt circa finem ultimum, principalitas non com·
«.paratur cardini qui movetur, sed magis fundamento et radici
«quae sunt stantia et quiescentia, secundum illud Ephes. III-17
In charitate radicati et fundati

Et de ratione nominum hactenus. Nunc dc re agendum est. Et primo quidem de existentia supernaturalium virtutum mox recensitarum. Tum deinde de proprio earumdem subiecto, de quo cum specialis occurrat difficultas, specialis quoque quaestio erit instituenda.

Existentiam virtutum moralium infusarum negavit Scotus in III, D. 36. Qui in hoc quoque recessit ab anterioribus suae scholae theologis, praesertim vero a S. Bonaventura sic scribente in III, D. 33, a. i,q. 1: « Praeter habitus virtutum theologica-
« rum necessarium est ad salutem ponere habitus cardinalium,
« sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt, et con·
«cedendae sunt quoniam verum concludunt». Porro opinio Scoti sensim obsolevit, ita ut sententia opposita quae iam ab antiquo communius tenebatur, evaserit processu temporis simpliciter communis et fere universalis. Quae etiam defenditur in praesenti ut longe conformior sensui in Ecclesia recepto, non tamen ut tantae certitudinis theologicae quanta est certitudo doctrinae superius traditae de virtutibus theologalibus, quas nullus catholicus sine gravi censura aut negare aut in dubium revocare posset.

Probatur autem in primis haec communis sententia ex supra citato Petri testimonio. Nam in maximis et pretiosis donatis per quae divinae naturae consortes efficimur, inveniuntur omnia quae ad vitam et pietatem faciunt. Ergo etiam morales virtutes prout congruunt superiori naturae nobis infusae. Nam si virtutes morales illae sunt quae versantur circa media, negari non potest quin ad vitam et pietatem faciant quam maxime, tum quia usus mediorum requiritur ad consecutionem finis, tum quia si a fine aberrari contingat, hoc plerumque est quia circa media

non recte afficimur. Et confirmatur, nam in operibus virtutum quas consequenter enumerat Petrus, simul cum fide et charitate «commemorantor etiam prudentia, abstinentia, patientia, pietas, aliaque eiusinodi de quibus eleganter Augustinus in Tract. 8 in epist. loan. n. i : « Qui Deum laudat lingua, non semper po-«test; qui moribus Deum laudat, semper potest. Opera miseri-« cordiae, affectus charitatis, sanctitas pietatis, incorruptio casti «tatis, modestia sobrietatis, semper haec tenenda sunt, sive cum « in publico sumus, sive cum in domo, sive cum ante homines «sive cum in cubiculo, sive loquentes sive tacentes, sive aliquid « agentes sive vacantes, semper haec tenenda sunt, quia intus «sunt omnes istae virtutes quas nominavi. Quis autem sufficit « omnes nominare ? Quasi exercitus est imperatoris qui sedet «intus in mente tua. Quomodo enim imperator per exercitum « suum agit quodque placet, sic Dominus lesus Christus inci-« piens hahitare in interiore homine nostro, id est in mente per «fidem, utitur istis virtutibus quasi ministris suis».

Idem quoque colligitur ex Innocentio III, cap. *Maiores* de baptismo, et Clementina *de Summa Trinitate,* ubi supposita ve-iuti certa infusione virtutum in adultis, eligitur ut probabilior sententia nunc communi consensu recepta de infusione earum-dem in parvulis. Nam in iis documentis, virtutibus theologicis inseparabiliter accensentur et morales, ut apparet in decretali Innocentii enumerantis fidem, charitatem, *aliasque virtutes.* Ad quam normam oportet consequenter intelligere verba Concilii Viennensis eamdem prorsus quaestionem tractantis, cum ait « tam «parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gra-« tiam et virtutes ».

Ratione demum theologica illud idem innotescit. Quod enim oporteat istas virtutes morales infusas ponere praeter théo-logales, ex duplici potissimum capite ostenditur. – Primo ex consideratione eius quod requiritur ad supernaturalis perfectionis complementum. Nam Dei perfecta sunt opera, neque mancum quid ac veluti truncatum in suis creationibus esse sinit. Est autem justificatio quasi nova creatio et novi hominis effectio. ut ex iam allegatis Apostoli auctoritatibus constat. Oportet igitur

tit in hac novi hominis creatione habeatur .completus quidam organismus virtutum, non solum circa finem, sed etiam circa ea quae sunt ad finem. In iis enim quae ad finem sunt, repedantur speciales obiectorum rationes penitus distinctae a rationibus obiectivis in ipso fine Deo inventis, et dictum est supra quod virtutes et habitus secundum speciales rationes objectives distinguuntur ac multiplicantur. – Secundo ex consideratione proportionis quae debet esse inter principia et principiata. Virtutes enim quae circa media occupantur, comparantur ad eas quae sunt circa finem, sicut quaedam consequentes dependentiae. Necesse igitur est ut sint eiusdem ordinis, quatenus anima divine se habens ad finem, divine quoque ad media se habeat. Unde S. Thomas in praesenti ; « Oportet effectus esse suis causis et « principiis proportionates. Omnes autem virtutes morales quae « ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam na- « turalibus principiis in nobis praeexsistentibus. Loco quorum « naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theo- « logicae. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis « proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in « nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se « habent virtutes morales (naturales) ad principia naturalia vir- « tutum ».

Dices tamen cum Scoto : *Nullam esse necessitatem ponendi virtutes morales infusas. Neque ex parte finis, quoniam finis supernaturalis sufficienter habetur in anima per virtutes theolo- ,gicas. Neque ex parte modi seu medii, quia fides modum dat ofierandi inferioribus in ordine ad Deum. Neque demum ex parte obiccti, quia quatuor virtutes cardinales acquisitae et tres théologales infusae sufficienter perficiunt animam respectu omnis obiecti pertinentis ad partem practicam agibilium, quin huic sufficientiae obstare possit finis sufiernaturalitas, cum theological sufficienter ad illum finem ordinent tam actus suos quam actus virtutum caeterarum.*

Respondetur autem ad primum, quod necessitas virtutum moralium infusarum non est ex parte finis considerati in se, sed ex parte moderandarum operationum et passionum prout pro·

secutio finis requirit. - Ad secundum, quo«l fide· dat inferiori bus virtutibus modum operandi in ordine ad Deum finem su pernaturalcm. remote tantum et ut regula principians, non autem proxime et ut regula immediata. « Nam sicut in virtutibus ‹acquisitis synderesis non ponit medium nisi mediante pruden- « tia, et morales appetitivae medium illud exsequuntur ita in «infusis fides finem ultimum firmans et largiens, mediante pru- ‹dentia infusa medium moralibus infusis imponit, et illas oportet « medium illud habilitare. Fides ergo medium non dat nisi re- « mote, prudentia autem infusa proxime. Oportet autem Dei « opera perfecta esse, et ut prima et proxima habeantur prin- « cipia » (1). - Ad tertium etiam dicitur quod quatuor virtutes cardinales acquisitae perficiunt animam in omni materia morali referibili ad finem, sed non supernatural! modo, neque etiam per se loquendo, secundum altiorem illam regulam quae congruit naturae divinae participatae. Nam ut ostensum est supra, si quis habitus naturalis seu acquisitus circa supernaturale obiectum ex repetitione actuum naturalium per accidens generari possit, possibilitas ista respicit physicam tantum naturae potentiam, minime vero potentiam moralem atque expeditam quae adhuc post Adae peccatum relinquatur. « Ad id autem quod additur, quoti vir- « tutes morales acquisitae ut imperantur a charitate, ordinantur «ad ultimum finem supernaturalem, respondetur quod ordinan- « tur a charitate ad Deum ut res improportionatae ipsi chari- « tati, utpote inferioris ordinis. Oportet autem charitatem habere « media sui ordinis, etc.» (a). Unde a primo ad ultimum argumenta Scoti legitima carent consequentia.

Instabis tamen : *Voluntas uno eodemque actu movetur in finem, et in id quod est ad finem. Ergo omnis habitus perficiens circa finem, perficit etiam circa media. Ergo non oportet ut praeter charitatem, morales virtutes infundantur a Deo.*

Respondeo : *Dist. antec.* Voluntas uno eodemque actu quo vult medium ut medium, fertur etiam in finem ut in rationem2

(1) Caietan. in art. 3 huius quaestionis.
(2) Caietan. l. c.

volendi medium, *conc. antec.* Voluntas uno eodemque actu quo appetit finem, vult etiam medium quod est ad finem, *neg. ani.* Quot enim sunt qui finem appetunt, et complacent sibi in fine, et tamen media respuunt, deterriti propria eorum arduitate. Omnino ergo distinctae remanent speciales obiectorum rationes secundum quas habitus distingui debent et multiplicari.

Dices tertio : *Si darentur virtutes morales infusae, ifisam sanctificantem gratiam consequentes, sequeretur contraria esse fosse simul in eodem, puta in eo qui cum multis habitibus fravis nunc primum iusiifleatur. Idem enim homo haberet simul habitus vitiorum et virtutum in iisdem materiis, et circa eadem virtuosus simul et vitiosus exsisteret . quod profecto admissibile non est.*

Respondeo in primis quod si quid probaret ratio ista, probaret etiam contra virtutes theologicas, quoniam contingit ut justificetur homo cum acquisito habitu incredulitatis, qui non minus opponitur infuso habitui fidei, quam habitus luxuriae v. g. infuso habitui temperantiae, et sic de aliis. Respondeo praeterea, quod difficultas iam fuit praeoccupata in Prolegomeno, c. 4, ubi dictum est quod pravo habitui acquisito directe non contrariatur nisi bonus habitus pariter acquisitus, non autem habitus per se infusus qui non dat sicut acquisitus facilitatem exercitii, adeoque non tollit formaliter acquisitam propensionem in actus virtuti repugnantes. Adhuc tamen virtus infusa, dando inclinationem in obiecta vitio contraria, dat eo ipso unde vitium virili conatu destruatur. Insuper, quod magna consideratione dignum est, iam sublatum supponitur id quod est formale in vitio, scilicet inhaesio et complacentia voluntatis in ipsum, ita ut non remaneat nisi materiale. Non ergo sequitur quod quisquis cum pravis habitibus justificatur, vitiosus simul et virtuosus exsistat. Est enim simpliciter virtuosus, tametsi retinens adhuc vitiosas inclinationes postmodum superandas et vincendas. Unde S. Thomas de Virt. Q. 1, a. 10 ad i6um : « Licet per actum unum « simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus «contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum, ex « virtute gratiae. Unde in eo qui habuit habitum intemperantiae,

« cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa ‹ habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contra- « riatur habitui perfecto».

Et hucusque quidem de existentia et quidditate virtutum moralium infusarum. Sed iam de proprio earum subiecto obscurior suboritur quaestio.

§ 2.

De virtutibus cardinalibus agens S. Thomas in 1-2, Q. 61, a. 2.» quadruplex esse ait subiectum illarum, videlicet rationale per essentiam in quo est *prudentia,* deinde rationale per participationem quod subdividit in tria. Et ponit primo voluntatem in qua est *iustilia,* tum concupiscibilem in qua est *temperantia,* ac demum irascibilem in qua est *fortitudo*. Quod autem per concupiscibilem et irascibilem intelligat appetitum sensitivum, indubium esse debet ex his quae docet supra, Q. 56, a. 4., ubi postquam asseruit fortitudinem esse in irascibili, temperantiam in concupiscibili, idque iuxta Philosophum dicentem has duas virtutes esse irrationalium partium : « Respondeo dicendum, in- « quit, quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari « possunt. Uno modo secundum se, in quantum sunt partes ap- ‹ petitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint su- «biectum virtutis. Alio modo possunt considerari in quantum ‹ participant rationem per hoc quod natae sunt rationi obedire, « et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum vir- « tutis humanae >. Tum in responsione ad 3"" ostendens differentiam concupiscibilis et irascibilis ab exterioribus corporis membris, in quibus non oportet esse virtutes ut recte per animam regantur : « Dicendum, ait, quod alia ratione regitur cor- <pus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus « enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his in «quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit « quod anima regit corpus *aespotico principatu, id est* sicut do ‹ minus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad ani-

« main, et propter hoc in corpore non est virtus, sed .solum in «anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad « nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum «rationi repugnant. Unde Philosophus dicit quod ratio regit « irascibilem et concupiscibilem *principatu politico,* quo scilicet « reguntur liberi qui habent in aliquibus propriam voluntatem. «Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse «aliquas virtutes quibus bene disponantur ad actum (1)>. Et hinc tandem est quod solet Angelicus virtutes temperantiae et fortitudinis reponere in quadam habituali conformitate passionum appetitus sensitivi ad rationem gubernantem. Neque enim hic gubernium attenditur tamquam in eos qui non possunt movere manum aut pedem absque voluntate gubernii, sed tanquam in eos qui sese moventes etiam a seipsis, gubernium quandoque evertunt ac prosternunt. Ne ergo gubernium evertatur, oportet esse in gubernatis, id est in concupiscili et irascibili, virtutes supra· dictas ad obedientiam disponentes.

Et omnia quidem ista de naturalibus et acquisitis virtutibus passiones frenantibus sine difficultate intelliges, praesertim si prae oculis habeas doctrinam Quaestionis 56, a. 6, ubi ostenditur quomodo voluntas *ad bonum rationis ipsi volenti proprium* non indigeat superaddita virtute perficiente, eo quod est ad illud ex sese sufficienter et perfecte determinata (2). Et ideo, licet in actibus temperantiae et fortitudinis requiratur perfectio tum voluntatis quae appetitum sensitivum movet, tum appetitus sensi-

(1) Cf. etiam de Virt. Q. 1, a. 4 per totum.

(2) « Cuih naturaliter amabile sit bonum, unicuique autem proprium. * ut experientia testatur, consequens est ut voluntati quae appetitus «est rationalis, amabile sit naturaliter et bonum et bonum proprium.· « Igitur bonum voluntatis est bonum rationis, et si huic addatur pro- « prietas (id est ratio boni proprii), concludetur quod proprium bonua «secundum rationem est naturale obiectum voluntatis, ac per hoc, »0· «luntas est ex propria natura inclinata ad proprium bonum secundum «rationem. Et quia rationis medium in passionibus concupiscibilis «l «irascibilis non est alienum, sed proprium bonum secundum rationem «ipsius habentis passiones, ideo voluntas humana ex se determiMU «est ad tale bonum. Sed adverte quod aliud est, *voluntatem* esse a*

tivi cuius est imperio voluntatis obedire, cum tamen solus appetitus sensitivus secundum sibi congenita careat inclinatione sufficienti, voluntati autem nihil omnino desit nisi ratione coniuncti appetitus irrationalis, eam ab ordine proprii boni retrahere valentis : consequens est ut habitus acquisitus per quem oportet compleri originalem naturae defectum, in ipso sensitivo appetitu, eoque solo, reponendus esse videatur. Recte ergo et rationabiliter, acquisitae virtuti habenti pro obiecto bonum rationis in moderamine passionum, assignabitur concupiscibilis et irascibili pro speciali et proprio subiecto.

Sed nunc venit quaestio de infusis virtutibus analogis, de quibus videtur loqui S. Thomas sicut de acquisitis. Ait enim in Quaestione disputata de Virt. a. io ad iu® : «Dicendum « quod temperantia infusa est in concupiscibili. Irascibilis autem « et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis in «quantum participant aliqualiter ratione, in quantum obediunt « ei. Illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen men« tis prout obediunt menti, ut verum sit quod Augustinus dicit, «quod virtus infusa est bona qualitas mentis». Et eadem quoque habet in III, D. 33, a. 2, q. 3 ad 3"". – Verumtamen si haec ad litteram intelligantur, tantam difficultatem creant, ut vix ac ne vix quidem solutionis possibilitas appareat. Quomodo enim virtus per se infusa, id est ordinis proprie supernaturalis, ac per hoc spiritualis entitatis, quoad sui substantiam in facultate organica reponeretur ? Respondet Gonet in Manuali, Torn.

• turaliter inclinatam in quantum est ex se, ad proprium bonum secuo«dum rationem, et aliud est, *volentem* esse naturaliter inclinatum ad « hoc. Primum enim sonat *in voluntate tantum* talem determinationem, «secundum simpliciter. Et tanta est inter haec distantia, ut ex hac ra«dice omnia fere solvenda sint. Si enim volens, puta Socrates, esset de« terminatus, ita quod non egeret habitu ad rnedium rationis in pas«sionibus, pronus esset ad opeia temperantiae et fortitudinis sicut (em«perati et fortes. Sed quoniam proni snnt in malum *ab* adolescentia «sua sensus hominum, et caro *concupiscit* adversus *spiritum,* non sim«pliciter, sed in voluntate tantum *inchoatio haec ad* tale bonum po«nitur». Caietanus in 1-2, *Q.* 56, a. 6.

3, Tract. 4, e. 4, quod virtutes appetitui sensitivo infusae sunt formaliter immateriales et eminenter corporeae. Etenim, inquit, sicut anima rationalis, etsi immaterialis sit et spiritualis, quia tamen est simul corporea virtualiter seu eminenter, in corpore recipitur: ita praedictae virtutes ob eamdem rationem in appetitu sensitivo suhiectari possunt, nec est inconveniens formam perfectioris ordinis recipi in subiecto inferiori, ut illud evehat et perficiat. Sed haec explicatio evidenter refutatur, quia accidens, cuiusmodi est habitus, se toto dependet a subiecto, ac per hoc, si in subiecto materiali sit, a materia independens nequaquam esse potest. Caeterum paritas cum anima rationali omnino non tenet, quia anima rationalis substantia est habens esse independens a corpore : adeoque etsi virtualitate sua munus praestet formae corporeae ei vegetativae et sensitivae, semper tamen secundum superiorem partem emergit supra materiam, et separata a materia in esse perseverat. Quod quomodo qualitati applicari possit, videat qui vel modicum in sana philosophia instructus est.

Ad huius igitur quaestionis solutionem notandum est quod ratio superius assignata pro naturalibus temperantiae et fortitudinis virtutibus, non eodem modo in infusis locum habet. Et certo quidem certius, actus qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus nisi artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. Quo posito, quaero quaenam afferatur ratio quare in naturali temperantia et fortitudine non requiratur habitus in voluntate movente, sed solum in appetitu sensitivo moto. Nulla alia nisi quia, ut dictum est, ad naturale bonum rationis ipsi volenti proprium, voluntas per se ipsam ita bene naturaliter se habet, ut non sit secundum se in hac linea ulterius perfectibilis. Proinde, ubi auriga virtutum moralium prudentia in ratione adest, nihil aliud desideratur in ordine ad moderamen passionum nisi bona dispositio in appetitu sensitivo. At vero manifestum per se est quod quidquid dicitur de voluntate in ordine ad naturale bonum rationis, nequaquam applicatur in ordine ad bonum moderandarum passionum secun-

dum regulam divinam per resp<·▮tum ad finem vitae aeternae. Etenim, ut ostensum · i in Pi ›l..... meno, c. 3, $ i, n. 6, ad supernaturale obiectum nulla potentia naturalis, quocumque etiam naturali habitu aucta, *bene simpliciter* se habet aut habere potest. Necesse igitur est ut loquendo nunc de virtutibus moralibus infusis quae omnes habent obiectum supernaturale formaliter diversum ab obiecto naturalium virtutum i1), et ponendo a parte prudentiam quae evidenter in intellectu est, caeterae omnes quoad sui substantiam in ipsa voluntate movente, potius quam in appetitu sensitivo moto subiectari dicantur. Quippe, ut dicitur de Virt. a. 4 ad 2ura, id quod est in actibus moralium virtutum principalius, semper est actus voluntatis.

Verum enim vero, nullum tibi dubium erit quin *complementum virtutum, infusarum* quae circa passiones occupantur, in habituali illa conformitate sensitivi appetitus de qua supra, necessario consistat. Quod quidem complementum etsi non sit

(1) «Obiectum formale virtutis moralis est medium per prudentiam «et rectam rationem in passionibus et operationibus constitutum. Sed «tale medium potest esse duplex, naturale scilicet si statuatur per pru- «dentiam naturalem et acquisitam; supernaturale vero si a prudentia • supernaturali et infusa constituatur. Unde S. Thomas de Virt. a. 10 • ad8um: Alia ratione quaerit medium temperantia infusa quam tem- «perantia acquisita, etc. – Similiter aequalitas in operationibus ad al- «terum quae est medium virtutis iustitiae, vel potest fieri inter homi- «nes ut sunt cives humanae civitatis huius universi, vita et ratione na- «turali praediti, inter quos debet servari humana societas et pax. et «hoc modo est medium naturale specificans iustitiam acquisitam. Vel • potest fieri inter homines quatenus sunt cives sanctorum et dome- •stici Dei, praediti supernatural) lumine, et capaces beatitudinis aeter- «nae, inter quos debet altiori ratione pax et societas conservari, et hoc •modo est medium supernaturale. et obiectum iustitiae infusae – Idem «cum proportione de fortitudine dicendum est, nam si habet firmum «appetitum contra mortis pericula in bono naturali, et in ea mensura «quain ratio naturalis servandam es.se dictat, constituetur obiectum «fortitudinis acquisitae, ut si quis pro defensione patriae firmus ma- «neat contra pericula mortis. Si vero firmet in bono supernatural), ut • contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianae martyres «sustinent mortem, erit obiectum fortitudinis infusae · Gone) Manuale, Torn. 3, Tract. 4, c. 4.

directe per infusionis viam, sed relinquatur acquirendum per infusi habitus exercitium, adhuc tamen cum eodem per modum unius recte consideratur. Et in hoc sensu posset forsitan explicari S. Thomas in duobus locis adductis, eo vel magis quod solet coniungcre virtutes infusas cum habitibus qui in earum usu generantur, ubicumque scilicet distinguit virtutem infusam in sui initio et in subsequent! progressu, expresse etiam docens quod in sui initio non tollit sensum passionum sicut virtus acquisita.

QUAEST. LXIV-LXVI.

DE MEDIO ET CONNEXIONE VIRTUTUM

Postquam dictum est de existentia et quidditate infusarum virtutum tam theologalium quam moralium, dicendum nunc venit de duabus praecipuis proprietatibus quae in virtutibus generating considerari solent. Et prima est *medietas,* sic dicta a medio in quo, iuxta receptum axioma, virtus debet consistere. Altera est *connexio,* qua virtutes omnes devinciuntur ad invicem.

De prima sermo est in Quaest. 64, ubi inquiritur an infusae etiam virtutes in medio consistant, idque nullo facto discrimine inter morales et theologicas, an forte theologicae in hac parte speciale quiddam habeant quo a caeteris secernantur. De altera vero agitur in Quaest. 65, in qua oportebit distinguere connexionem quoad primum fieri virtutum infusarum, et connexionem quoad perseverantiam earumdem in esse. Quaerendum enim erit an omnes simul primo infundantur, an potius contingat aliquas infundi ante alias, puta fidem et spem ante charitatem et caeteras. Itemque, an postquam semel infusae sunt, necesse sit ut una destructa, destruantur omnes simul, et quatenus negative, quaenam illae sint quae sine aliarum consortio in sua essentia persistere possunt, et de facto quandoque perseverant. Denique ad proprietatem connexionis in virtutibus facile reducetur id quod spectat *proportionalem* earum *aequalitatem,* de qua S. Thomas in Quaest. 66.

Sic igitur determinata et delimitate materia praesentia disputationis, primum omnium de virtutum medio acendum est, et quaestio integra sequenti propositione explebitur.

THESIS III.

Virtutes morales in medietate stare dicendae sunt, pro quanto medium inter excessum et defectum circa propriam materiam ponunt. Virtutum vero theologalium specialis proprietas est, quod bonum earum per se et ratione sui nequaquam in medio consistit, sed tanto est maius quanto magis accedit ad summum nusquam assequendum, semperque requirit adhaesionem ad obiectum quae sit super omnia appretiative.

§ i-

Prior assertio ex naturali ethica supponi potest, quia in hac parte nullum est possibile discrimen inter virtutes morales acquisitas vel infusas. Quippe tota ratio cur bonum virtutis moralis in medio consistat, provenit ex conditione materiae circa quam virtus operatur, et in qua per excessum et defectum a proprio virtutis bono exorbitare contingit. Materia autem illa est eadem tam in infusis quam in acquisitis. Unde sufficiet breve compendium doctrinae, quod in explicatione vulgati axiomatis, *in medio stat virtus,* potissimum reponetur.

Notandum itaque est, non esse sensum huius adagii, quod virtus moralis necessario incedit media inter duo vitia extrema. Sic enim significaretur medietatem competere virtuti *secundum suam essentiam,* quod tamen non convenit omni virtuti morali, et non attingit formaliter proprietatem de qua nunc sermo. Sed sensus est quod virtus moralis */»o obiecto* habet medium inter excessum et defectum in propria materia, puta inter excessum et defectum in operationibus quae sunt ad alterum, dum aliquis nec plus nec minus quam debet retribuit aliis; inter excessum et defectum in actibus concupiscibilis, dum nec plus nr· minus

quam oportet capit de his quae sunt sensui delectabilia; inter excessum et defectum in actibus irascibilis, dum nec plus nec minus quam oportet, ea quae sunt laboriosa et sensui terribilia aggreditur. Nunc autem si eiusmodi materia sit, ut *contra* virtutis bonum, tam excessus in plus, quam defectus in minus recte aestimetur, consequens quoque est ut duo sint vitia opposita inter quae, media secundum suam essentiam virtus consistit. Et hoc modo temperantia est media inter vitium gulae, luxuriae, etc., et vitium insensibilitatis; hoc etiam modo fortitudo inter vitium immoderatae audaciae et vitium timiditatis. Sed si talis materia sit, ut defectus in minus sit quidem *contra* huius virtutis bonum, excessus vero in plus, tantummodo *praeter,* sicut est in materia iustitiae, quatenus contra iustitiam agit qui dat alteri minus quam debet, praeter iustitiam vero qui plus, tunc non erit virtus media inter duo vitia opposita. Quo tamen non obstante, bonum eius obiectivum adhuc in medio consistet.

Ratio autem demonstrativa praesentis conclusionis in propatulo est. Etenim virtutes morales sunt circa passiones et operationes prout moderandas secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis rectum accipitur per conformitatem ad regulam, et conformitas ista vetat ne ultra mensuram procedatur aut infra sistatur. Oportet igitur ut rectum virtutis sit inter id quod excedit mensuram, et id quod deficit a mensura rationis rectae, et hoc est, virtutem moralem in medio consistere.

Haec igitur cum per se satis pateant, ad théologales virtutes vertenda nunc mentis consideratio, et quid specialiter de eis tenendum sit, diligentius investigandum.

§ 2.

Porro si quis bene consideret, statim videbit eas esse prae moralibus, alius omnino conditionis propter diversam conditionem obiecti. Moralis enim virtus pro obiecto habet operatione? vel passiones quas eligit secundum quosdam limites sub quibus formam medii suscipiunt, videlicet in ea mensura quam oportet, et ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. At

virtus theologica habet pro obiecto Deum in quem nemo potest nimis credere, nimis sperare, nimium ferri amoris affectu ; quem etiam impossibile est prosequi fide et spe et charitate ubi non oportet, quando non oportet, aut propter quod non oportet. Unde non solum non occurrit vitandus aliquis excessus in credendo revelata a Deo, in sperando promissa a Deo, in diligendo infinitam bonitatem quae est in Deo, sed nequidem potest unquam esse adaequatio inter actum, quantumvis continuus aut intensus esse supponatur, et propriam obiecti dignitatem. Et ideo, cum non habeatur ibi regula seu mensura quam transcendere contingat, neque est quaerendum medium quod pertineat ab bonum virtutis secundum se. « Mensura et regula virtutis « theologicae est ipse Deus. Fides enim nostra regulatur secun« dum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem « eius, spes autem secundum magnitudinem potentiae et pietatis « eius, et ista est mensura excedens omnem humanam faculta« tem. Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum « quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ip« sum quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse exces«sus, et sic bonum talis virtutis .ion consistit in medio, sed « tanto est melius quanto magis acceditur ad summum » f1).

Nec contra hoc est quod spes incedit media inter praesumptionem et desperationem. Hic enim in memoriam revocabis quod dictum est supra, proprietatem secundum quam moralis virtus dicitur stare in medio, non in hoc praecise consistere, quod media existât inter duo vitia extrema, sed in hoc quod medium eligit inter plus et minus in materia propria, ut in ea nihil diminuatur a mensura quam recta ratio(i)

(i) Ita S. Thomas, Q. 64, a. 4· — Pulchre Bernardus l. de diligendo Deo, c. 6 : « Hic primum vide quo modo, imo quam sine modu «a nobis Deus amari meruit; qui, ut paucis quod dictum c>t repet.un «prior ipse dilexit nos, tantus et tantum et gratis, tantillos et ules. En «quod in principio dixisse me memini, *modum esse diligendi Deum, st· •ne modo diligere».* Et similiter modus credendi Deo est sine modo credere, modus sperandi sine modo sperare, iuxta illud Psaltn. CXVIII-114: *Et in verbum tuum supersperavi.*

statuit, nihil etiam apponatur quod excedat. Sicut autem virtus adhuc stat in medio secundum quod nunc de medio loquimur, etiamsi secundum suam essentiam non sit inter duos defectus extremos, quemadmodum de virtute iustitiae aperte constat: ita vicissim non ideo in medio bonum eius reponi dicendum est, ex hoc quod duo extrema vitiosa utcumque assignantur. Si enim vitiositas excessus praecise consistat in exorbitando a propria materia virtutis, nulla ut patet, consequentia est. Et sic est de praesumptione, cuius malum non est in superabundantia spei circa ea quae a Deo promissa sunt, sed in sperando illud quod Deus non promisit, ac per hoc, spei theologicae materia non est. – Simili quoque modo non valet si dicas quod fides est media inter haereses contrarias, puta inter haeresim Nestorii quae negat in Christo personae unitatem, et haeresim Eutychetis quae unitati personae addit etiam unitatem naturae. Nam rursus, vitium quod est in plus non assignatur ex parte materiae fidei quae est veritas a Deo revelata, quasi in credendo illam aliquid nimii esse posset, sed solum ex parte hominum qui circa quod·cumque enuntiabile possunt positiones extreme contrarias adstruere, non modo per diminutionem negando quod affirmat, verum etiam per additionem affirmando quod negat.

Nec tandem praesenti veritati derogat, quod virtutes theologicae modum aliquem seu moderamen requirunt, in quantum debent exerceri secundum mensuram nostrae naturae, conditionis, facultatis, et non nimio conatu qui in detrimentum vergeret ipsius vitae spiritualis in nobis. Hoc enim provenit, non ex ratione virtutis theologicae secundum se, sed ex circumstantiis subiecti in quo est, adeoque per accidens, seu ex causa quae est omnino praeter propria et specifica ipsius virtutis principia. Unde S. Thomas in praesenti : « Alia inquit, regula vel mensura « virtutis theologicae est ex parte nostra, quia etsi non possu- « mus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri « in ipsum credendo, sperando, et amando secundum mensuram « nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute then- « logica considerari medium et extrema ex parte nostra ».

Sic igitur théologales virtutes *per se et ratione sui* nui·

luin excessum fugiunt, quia nunquam sufficiunt suam regulam adaequare; unde non sunt assignandi limites intra quos oporteat eas consistere. Debet tamen assignari id quod ad minimum requiritur ut bonum · arum sit salvum, et hoc est quod ultimo declaratur cum dicitur de ratione earum esse, ut obiecto suo adhaereant super omnia appretiative.

§ 3.

Hic recolenda distinctio in tractatu de Poenitentia tradita circa duplicem modum quo quis potest uni obiecto adhaerere magis quam alteri: vel magis intensive, vel magis appretiative. Est maior adhaesio *intensiva,* quando est maior vehementia actus in obiectum. Est maior adhaesio *appretiativa,* quando mens fertur in obiectum tamquam in id quod simpliciter alteri praefert, quamvis non tanta forsitan vehementia nec tanto impetu ipsum prosequatur. Neque haec inter se pugnant. Imo vero continuo experimur nos ita animo comparatos, ut magis vellemus relinquere certas res vehementius et delectabilius amatas, quam recedere ab aliis erga quas minori sensu afficimur. Et ratio est quia intensitas actus plerumque provenit ex hoc quod obiectum magis est propinquum et magis applicatur voluntati, ac per hoc vehementius movet, quin tamen exinde accrescat appretiatio quae pendet ex aliis principiis. – Illud quoque observandum, quod appretiatio per se primo consideratur in ordine ad obiectum prout cum aliis rebus comparatum, nam certe si aliae res non essent, nequaquam intelligeretur appretiatio aut maior aut minor. At vero etiamsi alia obiecta non existèrent, semper tamen locus esset maiori minorive fidei aut spei aut charitatis intensitati. Intensitati enim accidit comparatio cum aliis obiectis, dum appretiatio de sui ratione dicit aestimationem comparativam, quanquam non formalis et explicita comparatio requiratur, sed virtualis et implicita sufficiat. – Atque hinc etiam est quod quisquis aestimat Deum super omnia, ita ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando vellet eum offendere, iste habet amorem in summo gradu appretiativo, qui gradus est de prae-

cepto. Sed qui forte amaret Deum intensius quam caetera omnia, non ideo amorem haberet in summo gradu intensivo; semper enim essent ulteriores gradus possibiles in infinitum.

Nunc igitur, si etymon vocis attendas, constat quod appretiatio proprie pertinet ad charitatem. Etenim « charitas addit « supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id « quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen in- « dicat » (1). Sed nec dubium esse potest quin ad divinae charitatis essentiam pertineat tendere in Deum tanquam in bonum quod simpliciter praefertur omnibus creatis, sive quae amantur, sive quae amari possunt. Adhaeret ergo Deo super omnia omnino bona, appretiative. A charitate autem praeferentia appretiativa extenditur ad alias duas virtutes theologicas, et consistit in hoc quod fides firmius credit Deo quam aliis omnibus, spes immobilius sperat in Deo quam in aliis quibuslibet, et utraque tenditin obiectum suum eo modo qui exercite protestetur dispositionem deponendi potius omne id quod in oppositionem venire posset, quam vel tantisper recedendi ab assentiendo revelatis a Deo, aut a sperando promissa ab ipso.

Sed haec in respectivis tractatibus, praesertim vero ubi de comparativa certitudine fidei, declarationem habebunt. Unde cum circa medietatem virtutum nihil amplius explanandum supersit, statim veniendum est, iuxta superius praemissa, ad quaestionem de earum connexione.

THESIS IV.

Omnes virtutes infusae tam theologicae quam morales, ita sunt in suo fieri inter se connexae, ut nulla earum separata a caeteris unquam infundatur.

Virtutes morales esse tum inter se, tum cum charitate e gratia sanctificante secundum suam essentiam connexas, concor(i)

(i) S. Thom. 1-2, q. 26, a. 3

est omnium theologorum sententia, nec pro nunc opus est ad intrinsecam huius veritatis rationem divertere, quae in sequenti thesi exponenda reservatur Interim ergo praesupponitur ut certa sententia illa, ex «pia evidenter sequitur, nullam ex moralibus posse infundi seorsum ab alia, aut etiam seorsum a charitate,
1 cum qua necessario adsunt cuncti habitus pertinentes ad novum hominem qui secundum Deum creatur in iustitia et sanctitate veritatis. Si quae enim virtutes sint *in suo esse* ad invicem connexae, sive quia est mutua inter eas dependentia in alio atque alio genere causae, sive quia ab una eademque virtute dependent, et simul ad eam necessario consequuntur, manifestum plane est quod *in suo etiam fieri* connexae dicendae sunt, cum solitarie effici non possit quidquid solitarie esse nequit.

Proinde disquisitio praesens versatur de integro circa duos habitus fidei et spei, qui in suo esse non sunt cum charitate et gratia sic connexi, ut sine illis nequeant consistere. Non enim amittuntur quoties amittitur ipsa charitas et gratia, quemadmodum confiteri necesse est ex certissima regula doctrinae catholicae. Unde ultro sese offert quaestio, an quandoque infundantur, non infusa simul charitate, sicut quandoque, imo saepissime, charitate amissa, non simul amittuntur, sed seorsum in esse perseverant. Porro hac in re varie opinati sunt theologi, et tres sententiae recensentur. - Prima sententia statuit, habitus illos reipsa infundi sine gratia sanctificante et charitate, nempe ante justificationem statini post elicitos respectivos credendi et sperandi actus. Ita Vasquez, Valentia, et alii post Suarez l. 8 de gratia, c. 23 : ‹ Infero, inquit, etiam ante bapti-« sinum dari habitum fidei catechumeno credenti, etiamsi non «sit vere poenitens... Quia Deus paratus est ad infundenda sua ‹dona ei qui se sufficienter disponit, si aliunde non sit impedi-«mentum vel repugnantia. Sed qui credit vere et ex corde, est « sufficienter dispositus ad habitum fidei, et ex vi peccati non «ponit obicem, quia in peccatore potest esse habitus fidei, ut «est de fide certum, neque aliunde est repugnantia, quia habitus ‹ fidei non est ita connexus cum habitu gratiae, ut ab illo pen« deat, ut est certum de dependentia in conservari, ergo idem

«erit in fieri ». Et quidquid nunc dicitur de catechumeno, valeret etiam de eo qui per mortale infidelitatis peccatum amisisset fidem. Statim enim post retractationem Imius peccati per positivum fidei actum, adeoque ante reparationem ad gratiam per sacramentum vel contritionem perfectam, amissum fidei habitum recuperaret.

Secunda vero sententia tenet habitus fidei et spei non infundi quidem sine charitate et gratia extra aeramentum, bene tamen in sacramento, puta in baptismo suscepto cum fide et spe actuali, sed cum obice ad iustificationem. Ita Soto et alii pauci post Caietanum in 1-2, Q. 62, a. 4 : «Si baptizetur «adultus in peccato fornicationis perseverans, suscipit fidei «speique habitum suscipiendo characterem, et est vere fidelis, «et tamen nec suscepit nec suscipit charilatein ». – Tandem tertia sententia absolute statuit, nunquam omnino infundi habitus fidei et spei seorsum a gratia sanctificante. Ita communius auctores post S. Thomam in III, D. 23, a. 4 : «Tempore quidem «omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur». Et in 1-2, Q. 62, a. 4 : « Ordine generationis quo materia est « prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides « praecedit spem, et spes charitatem secundum actus, nam ha« bitus simul infunduntur». Et in 3a Part. Q. 85, a. 6: «In vir« tutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, « quia cum virtutes sint connexae, omnes simul incipiunt esse in « anima. Sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae «qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod «actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis» (1).

(1) Contra tam expressa testimonia afferunt adversarii locum ex î-i, Q. 6, a. 2 ad 3"", ubi sic habetur : « Qui accipit a Deo fidem absque «charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur «culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet «cesset a tali peccato». Ex quo persuadere volunt quod iuxta Angelicum fides aliquando infunditur, non infusa simul charitate et gratü. Sed negandum est suppositum, quod scilicet illic sermo sit de fide habituali. Nam sermo est de fide quae coexsistit cum reatu praecedentis infidelitatis, de fide per quam quis a tali peccato cessat. Atqui habitus

Consonat et S. Bonaventura in IV, D. 14, Part, i, a 2, q. 3 . « Omnes virtutes simul infunduntur, et simul sunt quantum ad «substantiam et ẽssentiam

His igitur circa statum quaestionis praemissis, primo quidem excludendae sunt duae priores sententiae, tum deinde adstruenda tertia quae longe longeque verior videtur, et principiis theologiae conformior.

§ II

, i. — Excluditur autem prima sententia argumento desumpto ex hoc quod dicitur in Clementina de Summa Trinitate ubi supra : *tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam et virtutes ;* quae quidem virtutes procul dubio illae ipsae sunt quae in anteriori auctoritate Innocentii III cap. *Maiores,* enumerantur hoc modo : « Illud quod opponentes inducunt, *fidem* aut « charitatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentien- « libus, non infundi, etc. ». Ipsam igitur fidem tam adultis quam parvulis regulariter infundi vi baptismi, omnino dicendum est. Et amplius confirmatur, quia ut habetur in Tridentino Sess. 6, cap. 7, catechumeni ante baptismi sacramentum ab Ecclesia fidem petunt, utique habitualem, et per lavacrum regenerationis consequendam. Hoc autem semel praesupposito, immediate consequitur falsum omnino esse, quod catechumenus statim ac credit vere et ex corde, infusum accipiat habitum fidei. Cum enim in adultis actualis fides necessaria dispositio sit ad fructum seu rem sacramenti, *semper* esset habitus praeinfusus v: dispo-

non est, quo quis forinaliter cessat a peccato infidelitatis, praeterquam quod non videatur compossibilis cum permanente reatu culpae contra fidem. Manifestum igitur est quod de fide actuali loquitur ibi S. Thomas. Unde et subdit : « Datur aliquando homini a Deo quod credat, «non tamen datur ei charitatis donum, sicut etiam aliquibus absque «charitate datur donum prophetiae vel aliquid simile». Donum autem prophetiae vel aliquid simile, nusquam in habitu consistit.

sitionis praerequisitae, et ex virtute baptismi augeri quidem fides posset, infundi autem *nunquam* posset (¹).

Excluditur iterum eadem sententia ex doctrina Tridentini Sess. 6, ubi post enumeratas in cap. 6 dispositiones quibus homo adultus ad iustificationem se disponit, quaeque incipiunt a fide ex auditu concepta, et terminatur ad eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet, necnon et ad propositum suscipiendi baptismum, inchoandi novam vitam et servandi divina mandata, in cap. 7 sic habetur: «Hanc dispositionem seu «praeparationem iustificatio ipsa consequitur quae non est sola « peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio inte« rioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et dono« rum... *Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccato« rum haec omnia simul infusa accipit homo per I. C. cui « inseritur, fidem, spem, et charitatem* ». Sed profecto, si ut adversarii volunt, infusus fuisset fidei habitus a primo initio praeparationis, statim ac homo excitatus divina gratia et adiutus credidit vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, nequaquam fieret infusio fidei simul cum charitate in ipsa iustificatione, quae consequitur totam praeparationem cap. 6 descriptam, et nonnisi per sacramentum in re vel in voto obtinetur. Ergo iuxta Tridentinum, non infunditur habitus fidei ad solam dispositionem fidei actualis, a qua incipit praeparatio hominis iustificandi, sed solum ad dispositionem completam atque ultimatam a qua pendet iustificatio ipsa.

Et frustra vim argumenti effugere tentant adversarii, sic dicendo: *Fidei infusio quam Tridentinum refert ad justificationis instans, intelligi debet de infusione fidei formatae qua talis. Subdit enim Concilium: « Nam fides, nisi ad eam spes « accedat et charitas, neque unit perfecte Christo, neque corporis*

(1) Simili argumento ostendi solet quod ad iustificationem in sacramentis mortuorum contritio charitate perfecta non est necessaria, quia alias vi sacramenti actu suscepti nunquam fieret iustificatio prima, adeoque non esset amplius locus distinctioni inter mortuorum et vivorum sacramenta.

« eius vivum membrum efficit » El paulo infra ait, hanc esse fidem, nempe quae fer charitatem operatur, quam catechumeni af Ecclesia petunt. Atqui ex hoc quod fides formata nonnisi cum sanctificante gratia recipitur, nihil sequitur quoad fidem informem quae nondum operatur per ‹ haritatem. Ergo adhuc infusio fidei informis praecedere poterit iustificationis gratiam. At facile respondetur concedendo maiorem, et negando minorem cum consequentia. Ratio est quia habitus fidei informis omnino idem est cum habitu fidei formatae, ut admittunt omnes et suo loco ostendetur. Solum enim differt per denominationem extrinsecam, quatenus non coniungitur cum habitu charitatis qui principium est referendi omnia ad Deum finem ultimum super omnia dilectum. Unde si habitualis fides praecedere posset primam hominis iustificationem, non recte eius infusio ad iustificationis instans referretur, nec vere diceret Tridentinum, *haec omnia in iustificatione ifisa simul infusa accipi, fidem, sfcm, et charitatem.* Tunc enim in iustificatione ipsa secundum rei veritatem non infunderetur nisi charitas, per quam ut a forma extrinseca, praeinfusi habitus fidei et spei perficerentur seu formarentur.

II. — Porro ex eadem Tridentini auctoritate excludenda quoque apparet sententia secundo loco recensita, quae vult ut saltem in baptismo infundatur fides seorsum a gratia, quando scilicet ex parte actualis fidei nihil deest in dispositionibus baptizati, deest autem aliquid ex parte poenitentiae seu attritionis de peccatis. Nam revera infusio omnium trium virtutum theologalium dicitur a Concilio simul fieri, et nonnisi in iustificatione ipsa habere locum, idque profecto, etiam pro regulari hypothesi sacramenti re et actu suscepti, de quo non semel, sed pluries in cap. 7 expressa mentio est.

Accedit et ratio theologica, quia *res* baptismi in renascenda seu generatione novi hominis ubique assignatur, iuxta illud Ioan. III-5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non fiotest introire in regnum Dei,* et Tit. III-5 *Salvos nos fecit fier lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.* Ergo vel nullus est baptismi fructus ratione obicis in homine exsistentis, vel si est, in completa nativitate spirituali necessario

consistit. Sicut enim naturalis generationis vis nusquam est ad generandum manum, aut pedem, aut caput, aut aliquam partem separatam, sed hominem in natura completa subsistentem, ita et vis baptismi non est nisi ad conferendam naturam novam cum omnibus ad ipsam consequentibus, quorum primum est habitus seu lumen fidei. Igitur a primo ad ultimum, etiam in sacramento nunquam infunditur fides ante gratiam, et eadem ratio est de spe quae sine fide omnino esse non potest.

At dices : *Sacramenta effectum suum ex opere operato producunt ubi obicem non inveniunt. Ergo si e\ parte tantum apponitur obex, ex parte etiam tantum impedietur fructus sacramenti. Sed qui ad baptismum accedit credens, et nondum sufficienter poenitens, ex parte quidem, sed tantum ex parte obicem ponit. Ergo et partem fructus accipiet, id est habitum fidei sine gratia et charitate.* - Ad hoc autem respondeo distinguendo primam consequentiam: Si ex parte tantum apponitur obex, hoc est, si tantum apponitur obex ad aliquem secundarium sacramenti effectum a quo effectus alii non pendent, *conc. conseq.* Hoc est, si apponitur obex ad effectum primarium qui caeterorum omnium est ratio, *neg. conseq.* cum supposito eius, quia eiusmodi obex nonnisi abusive partialis diceretur. Unde simpliciter *nego minorem subsumptam,* quia effectus baptismi primarius est regeneratio, seu novae naturae communicatio, ut dictum est supra. Ad alia autem non se extendit propria baptismi efficacia, nisi in quantum haec alia communicationem novae naturae consequuntur. Qui ergo obicem habet ne regenerationis gratiam accipiat, eo ipso non partialem obicem habere dicendus est, sed totalem ; obicem dico ad ipsum fidei lumen prout ex baptismi virtute recipiendum. Nulla igitur est argumenti conclusio.

§ 2·

Sed nunc ad tertiam sententiam veniendum est, cuius veritas vel ex sola exclusione duarum praecedentium efficaciter iam demonstratur. Si enim neque extra sacramentum neque i»

sacramento infusio fidei et spei seorsum a gratia et ‹ haritate efficitur, dicendum sane superest id quod in thesi positum esi, nullam scilic t virtutem unquam infun
ratio intrinseca est quia virtutes sunt principia operandi, gratia vero principium essendi in ordine supernatural!. Sed sicut ope ratio sequitur esse, ita et principia operandi consequuntur principium essendi, et non antecedunt ipsum. Ergo oportet ut vir tutes nunquam infundantur nisi consequenter ad infusionem novae illius essentiae qua formaliter constituimur divinae consortes naturae, ita ut nulla earum ante gratiam in esse educatur. At contra hanc rationem statim occurrit instantia, cuius enodatio erit loco explicationis argumenti.

Opponitur ergo : *Quod amissa gratia et charitate, remaneant fides et sfies, vel est ex natura rei, vel non est. Si dicis non esse ex natura rei, sed tanquam ex miraculo, tunc non apparet cur etiam ante iustificationem simile miraculum locum non haberet. Quin imo, si de miraculo agitur, videretur mullo adhuc convenientius fuisse Jaciendum in favorem eorum qui primo accedunt ad Deum post peccata ex ignorantia commissa, quam in favorem eorum qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, acceptoque Spiritus Sancti dono, templum Dei violare et Spi ritum Sanctum contristare non formidaverint. Si autem dicis esse ex natura rei, tunc naturae rei pariter congruere dicendum est quod tam fides quam spes, eo modo quem adstruunt patroni Primae vel secundae sententiae, ante iuslificationis gratiam infundi possint et quandoque infundantur. Ergo quacumque sup positione facta, analogica illa proportionalitas secundum quam virtutes infusae dicuntur se habere ad gratiam sicut potentiae ad naturam, intentum non demonstrat.*

Respondeo, permanendam habituum fidei et spei post amissam charitatem et gratiam, ubi non intercesserit speciale infidelitatis vel desperationis peccatum, esse ex natura rei, ut postea videbitur. Sed nego consequentiam quae inde traheretur pro prima eductione in esse. Falsum enim est quod quidquid quocumque modo in esse connaturaliter perseverat sit semper con naturaliter producibile in eo statu in quo nunc perseverat. Nam

animae humanae in esse perseverant post separationem a corpore, et tamen non possunt connaturaliter in statu separationis a Deo creari. Et corpora mortua exsistunt, quamvis nullum tale natura producat. Et quotidie videmus ruinas ex antiquis aedificiis residuas, quae sine dubio non fuerunt in eo statu quem nunc habent, ab arte effectae. Quod si quandoque in villis principum cernantur fictitiae ruinae recenti molitione data opera constructae, id quidem ioco et phantasiae indulgendum, sed pro certo habeas nihil simile inveniri in operibus naturae vel Dei. Non ergo valet haec consequentia : Si habitus fidei et spei, amissa charitate et gratia, ex natura rei possunt perseverare in esse, ergo sunt etiam connaturaliter seorsum a gratia primo producibiles. Ratio est quia semel ac res quaepiam fuit educta in esse, semper exigit conservari secundum quod capax est per sistere, perfecte scilicet vel imperfecte, pro varietate supervenientium vicissitudinum quae ex parte causarum secundarum se te nent. Nunc igitur, cum habitus fidei et spei non dependeant secundum suam essentialem rationem a coniunctione cum gratia et charitate, nec habeant eadem omnino contraria seu corruptiva, ut infra ostendetur, hinc est quod charitatis amissio non eis affert inhabilitatem ad permanendum, et ideo necesse est ut in re ipsa maneant superstites. Sciendum tamen quod remota charitate, habitus illi non sunt amplius in statu virtutis, sive in statu perfecto. *Unde informes tunc esse dicuntur, et ipso facto cadunt a ratione potentiarum naturae divinae in nobis participatae, ut rationem induant residui imperfecti quod ex destructione completi organismi nonnnnquam relinquitur.* Atqui nihil tale Deus primo educit in esse. Ergo haec duo optime inter se concilientur, videlicet: quod habitus fidei et spei post charitatem amissam saepe remaneant, non ex miraculo, sed ex natura rei, et quod nihilominus non possint connaturaliter produci seorsum a gratia. Quippe in statu normali et perfecto in quo se habent ad gratiam sicut potentiae ad naturam, ab ipsa gratia et charitate sunt prorsus inseparabiles.

Hinc quoque habebis unde solvas aliud adversariorum argumentum : *Actus fidei se habet ad habitum fidei sicut actus eho-*

fitatis ad habitum charitatis. Sed actus charitatis est sufficient dispositio ad habitus infusionem. Ergo idem profortionaliter de fidet actu dicendum est.

Respondetur consequenter ad praemissa: *Dist. mai* Actus fidei se habet ad habitum fidei sicut actus charitatis ad habitum charitatis, in ratione principiati ad principium, quando fidei actus a praeexsistente habitu procedit, *conc.* In ratione dispositionis ad formam, quando fidei actus ex sola gratia actuali elicitur, *neg.* Et ratio est quia si in eiusmodi actu ratio dispositionis proximae reperiri posset, haec dispositio non esset nisi ad habitum informem ; sed habitus informis non est primo infundibilis a Deo, ut dictum est. De charitate autem quae nec in habitu informis esse potest, aliam omnino rationem esse, nemo est qui non videat.

Ultima igitur conclusio sit, quod si quis per mortale peccatum amiserit gratiam, sed non fidem, et denuo reparetur per poenitentiam, certo certius non infundetur ei fides simul cum aliis virtutibus, quia fides remansit ex priori justificatione. Et propterea caute dictum est in thesi, quod virtutes sic sunt in suo fieri ad invicem connexae, ut nulla earum separata a caeteris unquam infundatur. Et hoc semper verum manet, quia licet in casu supradicto non infundatur fides simul cum charitate, adhuc tamen non infunditur charitas separata a fide quae superstes remanserat. At si quis per mortale peccatum infidelitatis amiserit etiam fidem, tunc habituale fidei lumen non poterit ei restitui priusquam ad sanctificantem gratiam per sacramentum in re vel in voto restauretur.

Hactenus de connexione virtutum infusarum *in fieri.* Sequitur quaestio de connexione earum *in esse.*

THESIS V.

Non tantum in fieri, verum etiam in esse omnes virtutes infusae sunt inter se connexae, si in perfecto statu virtutis quem caeteris affert charitas, considerentur. Si autem accipiantur secundum suam simplicem essentiam, iterum omnes virtutes morales tum ad invicem tum cum

charitate necessariam connexionem habent. At fides et spes, amissis caeteris, remanere possunt, et fides quidem etiam solitarie, spes vero nonnisi supposito fidei fundamento.

In primis nota quod ad connexionem proprie dictam requiritur ut nullum ex connexis possit esse sine diis. Si enim unum sine altero nequeat consistere, adhuc tamen hoc alterum sine illo primo, erit quidem habitudo vel dependentiae vel exigentiae ex una tantum parte sese tenens, connexio autem prout nunc de connexione loquimur, nequaquam habebitur.

Insuper observa quod generatim loquendo, ut ab initio praemissum est, oportet distinguere in virtutibus *ipsam virtutis essentiam,* quae est habitus bene et proportionate disponens circa aliquod speciale obiectum, et deinde illud a quo provenit *ratio virtutis in perfecto statu virtutis.* Quid autem illud sit, facile intelliges si ab actibus ad habitus qui principia sunt actuum, consideratione mentis descendas, et habeas prae oculis ea quae alias tradita sunt, ubi de moralitate actuum humanorum. In actibus quippe humanis triplex differentia reperitur. Quidam sunt irreferibiles ad finem illum ultimum qui principale voluntatis obiectum est, supremusque terminus ex natura rei ei praefixus, et isti sunt actus moraliter mali. Alii vero sunt referibiles, non tamen relati, et hi quidem nec mali sunt, nec simpliciter et undequaque boni, sed informes appellantur, utpote carentes ultima perfectione seu forma moralitatis. Alii demum sunt non modo referibiles, verum etiam relati vel actu vel habitu, et isti sunt boni simpliciter, quia ultimam habent formam et completam moralitatis laudem. Aliunde vero, cum in praesenti providentia finis noster sit Deus praecise ut auctor supernaturalis, constat quod ultimam hanc perfectionem actus nostri non accipiunt nisi ex ordinatione charitatis que sola circa supernaturalem finem se habet sub ratione finis (x). Nunc ergo, sicut de actibus, ita et

(i) Aliae duae virtutes theologicae habent pro obiecto Deum, jni ***est finis,*** **sed non *sub ratione finis.* Unde S. Thomas in 2-2, Q. 26, a. 1 ad i"" : « Charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, « quod non convenit alicui alii virtuti ».**

de habitibus proportionaliter indicandum est Nam si haberet homo quo bene disponeretur ad operandum . irca particulare obiectum, sed non haberet quo hoc suum operari ad ultimum finem referret atque ordinaret, non posset esse in ipso virtus nisi in quodam statu informitatis, minime vero in statu perfect · quem virtutis nobilitas requirit. Oportet igitur ut superveniat habituale principium referendi omnia opera nostra in finem ultimum. Et quia hoc habituale principium non est nisi habituali·; charitas, consequenter dicendum est quod ipsa charitas virtus est, a qua caeterae omnes formantur. Non quod sit forma caeterarum intrinseca, seu forma ad earum essentiam pertinens eo modo quo forma hominis est anima, et forma plantae est principium vegetans, et sic de aliis. Sed est forma extrinseca, largiens ordinationem in suum bonum proprium iuxta illud S. Thomae in Q. disp, de charit. a. 13 ad i8um : « Charitas non est « forma intrinseca, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad « suum finem, format virtutes ».

Vides igitur quotuplici distinctioni in habitibus, quod ad praesentem materiam attinet, sit locus. Primo enim distingues habitus qui nullo modo virtutes sunt, quia per se et ratione sui non disponunt ad operandum modo proportionate conditioni obiectorum, sicut sunt habitus acquisiti circa supernaturalia. de quibus dictum est in prolegomeno c. 3, § 1, n. 5. Deinde distingues habitus qui essentiam virtutis habent utpote principia actuum intrinsece perfectorum et per se proportionatorum specialibus obiectis circa quae versantur. Sed in hoc genere subdistingues virtutem quoad nudam et simplicem essentiam, et vir tutem quoad esse formatum constituens in statu perfecto virtutis, videlicet quoad subordinationem ad coexsistentem charitatem quae cum sit circa finem supremum, habet conferre omnibus inferioribus positivam illam relationem, in qua ultima perfectio habituum et actuum moralium in genere, ac per hoc, habituum et actuum supernaturalium in specie, reponitur. Et si quidem aliqua virtus sit quae in sua essentia seorsum a charitate possit consistere, tunc distinctio erit etiam secundum rem. Si qua vero sit in sua essentia a charitate inseparabilis, distinctio erit saltem

secundum rationem. Sola autem charitas est in qua nequitiem secundum rationem locus distinctioni datur, quia forma ipsa i„. formis esse nequit, nec in se, nec sub qualibet praecisione intellectus, – His iam praemissis :

Connexionem omnium omnino virtutum infusorum in perfecto statu virtutis vix opus est demonstrare. Tunc enim proprie dicta connexio est, quando plura sic sese in solidum ad invicem tenent, ut nullum ex eis sine aliis omnibus esse possit. Atqui per charitatem, eamque solam, omnis virtus perfectum obtinet virtutis statum ; cum charitate autem necessario adsunt et simul manent omnes virtutes infusae. Ergo si de infusis virtutibus in statu perfecto sermo sit, omnes sunt inter se in esse connexae. - Consequentia est in aperto. Minor quoad priorem partem mox fuit sufficienter declarata. Quoad alteram vero partem facile ostenditur.

Etenim primo, tam manifesta est inseparabilitas charitatis a gratia sanctificante, ut quibusdam visum sit unam ab altera non distingui. Et re quidem vera, quisquis iuxta Scriptu as in charitate est, eo ipso filius Dei est, iustificatus est, ex Deo natus est, et semen Dei in seipso habet. Quippe charitas est amicitia quaedam hominis ad Deum, et omnis amicitia fundatur in quadam communitate vitae. Ubi ergo adest charitas, eo ipso adest et divinae consortium naturae quod per sanctificantem gratiam formaliter datur. Gratiam autem sanctificantem necessario consequuntur virtutes infusae omnes, sicut naturam necessario consequuntur omnes potentiae. – Insuper charitas est quo nos bene habemus ad operandum circa finem, et ad imperandum omnes actus qui sunt ordinabiles ad finem. Qui igitur disponit omnia suaviter Deus, nunquam sinet esse charitatem quin simul coexsistant virtutes ad quas imperium charitatis se extendit. Istae autem sunt aliae omnes, nulla excepta. « Oportet, inquit S Tho- de Virt. card. a. 2 quod «mul cum charitate infundantur « habituales formae expedite producentes actus ad quos charitas

« inclinat. Inclinat autem charitas ad omnes actus virtutum, « Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat «his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, et equestris «frenorum factrici, ut dicitur in i Ethicorum. Unde secundum « decentiam divinae bonitatis et sapientiae, ad charitatem simul «habitus omnium virtutum infunduntur, et ideo dicitur, i Cor. «XIII-4 ; *Charitas patiens est, benigna est,* etc. >. In quo quidem si vim rationis perpendas, videbis eam non se extendere solum ad fieri, sed et ad perseverantiam in esse, quamdiu scilicet ipsa perseverat charitas.

Ergo de connexione omnium virtutum sensu supradicto, non relinquitur dubitandi locus. Sed nunc alia est quaestio de virtutibus secundum suam simplicem essentiam consideratis, praescindendo a statu ultimae formationis per formam extrinsecam de qua hactenus. Quia si hoc etiam modo virtutes omnes sunt connexae, omnes quoque ad omne peccatum mortale simpliciter peribunt, eritque ruina totalis. Sin autem minus, quaedam poterunt in statu informi quandoque remanere superstites.

§ 2.

Porro in primis adserenda est connexio essentialis *omnium virtutum moralium,* tam *inter se,* quam *cum charitate :* ex qua quidem connexione consequens est quod istae omnes, amissa sanctificante gratia, in naufragio charitatis semper amittuntur Et assertio statim demonstratur quoad ambas quibus constat partes.

i. — Virtutes morales esse quoad essentiam connexas *inter se,* veritas est qua ex naturali ethica supponi posset. Nam hanc connexionem agnoscunt philosophi, ex eo quod nec iustitia nec temperantia, nec fortitudo possunt esse in sua essentia perfectae sine moderatrice prudentia, nec vicissim prudentia sine illis tribus. Hoc autem eodem prorsus modo valet pro infusis analogis, cum eaedem vigeant relationes inter prudentiam infusam, et infusam iustitiam, temperantiam, ac fortitudinem, quae inter correspondentes acquisitas. Unde hic quoque sufficit breve compendium doctrinae,

quod sumere placet ex Goneto in Manuali, Tom. 3, Tract c. 5: «Non potest esse virtus moralis nisi adsit prudentia quae «est regula virtutum moralium, et quae, ut ait S. Bernardin «1. i. de Consid. c. 8, inter voluptates et necessitates media « quasi quaedam arbitra sedens, utrisque certis limitibus dister- « minat fines, istis assignans et praebens quod sat est, illis quod « nimis demens. Atqui vicissim non potest esse prudentia sine «consortio omnium virtutum moralium. Ergo nec ulla virtus « moralis potest esse nisi omnes alias habeat sibi annexas. - « Maior constat ('). Minor vero suadetur ex eo quod rectum « iudicium prudentiae dependet a rectitudine appetitus, quia «unusquisque prout est affectus ad finem, sic de eo practice «iudicat, iuxta illud commune proloquiun : *Qualis unusquisque «.est, talis finis videtur ei.* Sed appetitus rectitudo sine consor- « tio omnium virtutum moralium haberi nequit, cum proprius « effectus illarum virtutum sit rectificare appetitum circa mate- « riam propriam. Ergo nec rectum iudicium prudentiae. Unde « Aristoteles in 6 Ethicorum c. 5, ait temperantiam esse con- « servatricem prudentiae, et rationem ibidem reddit, cum asserit « iudicium quidem speculativum non perverti morum deprava- « tione, iudicium tamen practicum et prudentiale inde corrumpi (·).

(i) Quod nulla virtus moralis sine prudentia esse possit, constat ex dictis de medio virtutum. Moralis enim virtus pro obiecto habet medium rationis in operationibus et passionibus servandum. Sed hoc medium quod ipsa exsequitur, non constituitur nisi per prudentiam quae est recta ratio agibilium.

(2) Ratio itaque cur vicissim sine moralibus virtutibus prudentia esse non possit, desumitur ex hoc quod prudentiae iudicium non est iudicium speculativum, sed practicum, ex rectitudine appetitus dependens. Cum enim aliquis prudenter se habet ad ea quae sunt temperantiae v. g., non eatenus prudenter se habet, quatenus potens est bene discurrere circa cibum et potum prout sumendum in ea quantitate quam oportet, et ubi et quando et propter quod oportet, (hoc enim facere potest quilibet ettam gulosus vel ebriosus); sed quatenus recto dicta-

—— bonum sit.

bitudine appetitus ad materiam de qua

« - Ex his intelliges primo, mutuam inter prudentiam et cae-
« teras virtutes morales reperiri causalitatem et dependentiam
« in diverso genere causae. Nam caeterae virtutes pendent a
« prudentia *in genere causae directivae,* prudentia autem a eae-
« teris virtutibus *in genere causae dispositivae,* quia ut possit
«rectum et incorruptum de rebus omnibus in singulis negotiis
«ferre (practicum) iudicium, opus omnino est appetitum circa
«fines proprios omnium recte esse dispositum; quod fit per
« ipsas virtutes morales. - Intelliges, secundo^non dari prudentias
« partiales quae singulas virtutes dirigant (una temperantiam
« v. g., alia fortitudinem, alia iustitiam), sed unam totalem et
« perfectam quae omnes virtutes dirigit et omnia agibilia respicit.
« Ut enim prudentia aliquam virtutem dirigat, debet illi consti-
« tuere medium, rescindendo extrema quibus per excessum vel
‹ defectum potest corrumpi. Ad hoc autem non sufficit prudentia
« partialis. Cum enim illa extrema divagentur per materiam
« cuiuslibet virtutis, ut constat exemplo mulieris quae potest a
« tuenda castitate et a medio temperantiae recedere, vel ob so-
♦lam delectationem quae est materia temperantiae, vel metu
« mortis quae est materia fortitudinis, vel propter lucrum et
« amorem pecuniae quae est materia liberalitatis, ad illa rescin-
« denda requiritur prudentia totalis et perfecta, qua possit illa
« attingere ac de illis iudicare ».

П. — Porro si assignatam rationem connexionis virtutum moralium *inter se* recte consideres, facile apparebit id quod secundo loco assertum est, videlicet : easdem virtutes necessario etiam connecti in sua essentia *cum charitate,* et quidem multo magis. Nam sicut ratiocinatur S. Thomas in praesenti, aliae

scilicet bona ad iudicandum habitudo est in ratione ut substante appetitui. Iracundus enim non potest esse bene dispositus ad bene iudicandum *practice* de tenendo medio mansuetudinis, nec superbus de tenendo medio humilitatis, nec gulosus de tenendo medio sobrietatis. De his bene disserit Caietanus in 1-2, Q. 58, a. 4 et 5, ubi comparat rationem quoad agibilia, gustui. Quemadmodum enim, inquit, gustus affectus amaritudine iudicat omnia amara, ita ratio infecta vel bene affecta iudicat secundum illam immutationem qua ab affecto appetitu movetur.

virtutes morales non possunt esse sine prudentia ; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad particulares fines ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum et supremum finem, quod fit per charitatem quam circa fines medios, quod fit per virtutes morales. Quapropter sicut prudentia naturalis pendet a virtutibus moralibus tanquam a principiis stabilientibus proximos agibilium fines, et ab appetitu naturali summi boni tanquam a principio stabiliente ultimum finem humanum : ita prudentia supernaturalis dependent a moralibus infusis tanquam a principiis praefigentibus proximos fines supernaturales, et a charitate tanqnam a principio firmante in appetitu finem supernaturalem ultimum. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliae virtutes morales consequenter, et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale amittit eo ipso omnes virtutes morales infusas.

At dices : *Easdem inter se relationes servant chantas et virtutes morales infusae, quas inter se habent virtutes naturales analogae. Atqui praedictas virtutes naturales non esse inter se connexas, tum experientia, tum ipsa praelaudati S. Thomae auctoritate compertum est. Experientia quidem, cum sive apud paganos, sive apud atheos vel deistas Deum finem ultimum aut ignorantes aut contemnentes, separatae virtutes quandoque appareant et sint, saltem quantum ad essentiam. Auctoritate vero S. Thomae qui in 22, Q. 23, a. 7, dicit quod si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem particularem finem, sic potest esse vera virtus moralis, etiam quando non refertur ad finalem et perfectum bonum, licet imperfectam eam tunc dùere necesse sil. Ergo nec in infusis agnoscenda est connexio quantum ad simplicem virtutum essentiam.*

Respondeo: *Disl. mai.* Easdem inter se relationes servant charrias et virtutes morales infusae, quas inter se habent virtutes naturales analogae, salva semper in omnibus respective conditione quae tam acquisitis quam infusis propria est *caiu*

Alio modo, *neg.* – Ad minorem vero dico: Auctoritate pariter et experientia compertum est, non esse connexionem inter vir tutes naturales inchoatas tantum et, veluti embryonales, *con<.* Inter virtutes naturales in essentia perfectas, *neg.* Atque hinc simpliciter et absolute negatur consequentia quantum ad infusas, quia in infusis non datur locus virtuti tantum embryonali, sed virtus infusa vel nullo modo est, vel si est, necessario est perfecta saltem quoad suam essentiam, seu quoad suum esse intrinsecum. - Sane vero virtutes illae naturales quae quandoque apud impios vel peccatores separatae cernuntur, reducuntur ad eam categoriam de qua S. Thomas ait in Q. disp, de virt. card. a. 2 : « Sunt quaedam virtutes omnino imperfectae quae « sine prudentia exsistunt, non attingentes rationem rectam. « sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum «opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud lob XXXI-18 : « *Ab infantia crevit mecum miseratio et de utero egressa est* * *mecum.* Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omni- « bus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad « aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis, «quia virtute nullus male utitur secundum Augustinum. Huius» « modi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, x si sine discretione utatur, sicut equus si visu careret, tanto «fortius impingeret quanto fortius curreret. Unde Gregorius « dicit quod caeterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter « agant, virtutes esse nequaquam possunt. Unde ibi inclinationes « quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem vir- ‹ tutis ›. Sed haec intelliguntur quidem in materia virtutum naturalium, quarum esse possunt imperfectae inchoationes, imperfectaque rudimenta. In virtutibus vero quae ex divina infusione causantur, nullam applicationem habent. Si ergo, ut ostensum est, virtutes morales naturales sunt omnino inter se connexae quando considerantur non in statu mere embryonali, sed m esse intrinsece perfecto, oportet ut connexio simpliciter et absolute ponatur in infusis analogis, nihil scilicet curando de restrictione quam natura earum plane non patitur.

Denique observa quod non ita dictum est virtutes morales

infusas esse in sua essentia cum char,tale connexas, quasi nullam haberent dependentiam ab aliis duabus virtutibus theolop. cis, praesertim vero a fide quae comparatur ad prudentiam in. fusam sicut naturalis synderesis ad prudentiam acquisitam. Sed ideo sola commemorata est charitas, quia ad proprie dictam *(onncxioncin* requiritur iuxta superius dicta, ut neutrum ex connexis manere possit sine alio. Nunc autem etsi sine fide et spe virtutes morales infusae nequaquam esse possint, tamen vice versa fides et spes in sua essentia remanere queunt tam sine moralibus quam sine charitate ipsa. Et hoc est quod iam demonstrandum restat.

§ 3-

Veritas ista, saltem quod attinet ad habitum fidei respectu charitatis, eamdem habet certitudinem ac veritas exsistentiae virtutum theologalium. Ait enim Tridentinum Sess. 6, c. 15: «Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides « amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis « non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti, divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adul« teros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, « maledicos, rapaces, caeterosque omnes qui lethalia committunt «peccata, pro quibus a gratia Christi separantur». Et infra can. 28: «Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et «fidem semper amitti, aut fidem quae remanet non esse veram « fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine charitate ha« bet non esse christianum, anathema sit». Haec porro directe opponuntur errori Proteslantium qui iustitiam reponentes in extrinseca imputatione meritorum Christi prout per manum fidei veluti apprehensorum, nullam aliam agnoscebant possibilem amissionem iustitiae praeter illam quae in recessu a fide habet cau>am. Contra quos statuit Concilium, iustitiam non amitti sola infidelitate et posse unumquemque a statu gratiae excidere, tametsi fides quoad sui essentiam salva semper atque integra per·

maneat ('). In quo quidem, etsi nihil expresse determinet d»· fide actuali vel habituali, nihilominus eas adhibet locutiones quae nullam explicationem habent nisi de fidei habitu accipiantur. Certo enim certius fidem amitti peccato infidelitatis, et non quo cumque mortali peccato per quod semper destruitur charitas et gratia, nusquam rationabiliter interpretaberis de amissione fidei actualis. Nisi forsitan velis ridiculam hanc assertionem Concilio attribuere, videlicet: actu infidelitatis amitti actualem fidem, id est, cum actuali infidelitate actualem fidem non posse simul componi. Itaque, permanere posse habitum fidei in statu informi, ex Tridentini doctrina certissimum esse debet. De spe autem nihil ibi reperitur declaratum, quia Concilium evertendae haeresi Protestandum unice intendebat. Verumtamen unanimi theologorum consensu in hac parte spes fidei accensetur, idque propter paritatem rationis quae nunc consideranda venit.

Duobus tantum modis intelligitur unam virtutem non posse in sua essentia conservari sine alia. Vel quia secundum suam rationem essentialem ab alia dependet, vel quia ad eius rationem essentialem alia necessario consequitur. Atqui neutrum verificatur in habitibus fidei et spei respectu aliarum virtutum infusarum. Ergo possunt seorsum ab aliis non tamen in perfecto statu virtutis ut supra, conservari. – Maior est manifesta, minor vero demonstratur.

Et primo quidem duae virtutes fidei et spei, si in sua essentia considerentur, ab aliis non dependent. Certe non dependent a charitate, quia ad hoc ut quis sit promptus credere dicta

(i) Huius dogmatis manifestum est inScriptura fundamentum, ubicumque scilicet fides a charitate separabilis proponitur, ut i Cor. XIII·': *Et si habuero omnem fidem ... charitatem autem non habuero, nihil sum.* Et lacob. II-14 : *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides talvare eum?* Multo magis, ubi proponitur fides ut de facto coexistens cum iis quae sont charitati aliisque virtutibus contraria, puta loan. XΠ 42 : *Er principibus multi crediderunt in eum, sed propter Pharisaeos non confitebantur... Dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei* De his vide Bellarminum 1. 1 de lustif. c. 15.

alterius, vel eius promissa sperare, dispositio perfecti amori» erga eum minime praerequiritur, ut oonst.it. Neque etiam dependent a moralibus virtutibus sive collective sive singillatim, sumptis, quia ad eas comparantur ut principia potius quam ut ptincipiata. Principium autem nusquam dependere potest ab eo quod est post principium, sed magis e converso. – Praeterea secundo eaedem virtutes fidei et spei non habent alias virtutes ut necessarias sui consequentias. Id enim proprium est charitati quae cum bene disponat ad operandum circa finem sub ratione finis, necessario post se trahit omnes virtutes habentes pro obiecto ea quae sunt sub ordine finis. Sed nihil tale in fide et spe inveniri, patet etiam vulgari experientia, cum quotidie videamus homines recedentes a charitate Dei et virtutum exercitio, qui tamen firmi adhuc remanent in credendo ea quae Deus revelavit, et in sperando ea quae promisit. – Destructa igitur charitate simul cum virtutibus moralibus infusis, possunt perseverare in esse fides et spes, et ideo, iuxta connaturalem providentiae legem, de facto etiam conservantur, nisi intercesserit aut postea interveniat mortale peccatum eis oppositum. Sic enim se habet Deus in conservatione infusarum virtutum, sicut sol in illuminatione aeris, ubi quamdiu obstaculum non apponitur, tamdiu illuminatio perseverat, et ubi apponitur, statim cessat Et quoniam spes fidem praesupponit, obstaculum faciens cessare fidem facit etiam cessare spem, sed non e converso. Propterea dictum est, fidem posse in statu informi remanere etiam solitarie, spem vero nonnisi supposito fidei fundamento. Caeterum de speciali peccato per quod praedictum obstaculum apponitur, dicetur infra ubi de singulis virtutibus in speciali.

Obiicies primo : *Fides et spes sunt proprietates gratiae. Sed proprietates nusquam permanere possunt sine eo cuius sunt proprietates. Ergo nec fides nec spes sine gratia. At simul cum gratia necessario adest charitas, et nobilissimus omnium infusarum virtutum comitatus. Ergo a primo ad ultimum, fides et spes nunquam possunt esse sine aliis virtutibus, saltem ex natura rei,*

(i) S. Thom. 2-2, Q. 24, a. 11,

Responde·» : *Dis/ mai.* Sunt proprietates physice Huentes a gratia et in ea subie, tatae, eo scilicet .nodo quo potentiae na turales a substantia animae fluunt, atque in ea sublet tantur. *neR* Sunt proprietates exigitive a gratia orientes, eamque consequen tes, *subdis/.* Ita tamen ut postquam fuerunt eductae in eo statu perfecto in quo sunt proprietates gratiae, possit ex aliqua causa accidere ut salva earum essentia, ad statum informem reducantur, sicque per modum reliquiae praecedentis creationis in esse perseverent, *conc.* Alio modo, *neg.* « Ad illud quod obiicitur «inquit S. Bonaventura in III, a. i, q. 5, quod sicut se habet «anima ad suas potentias, sic se habet gratia ad virtutes, dicen «dum quod non est omnimoda similitudo... Virtutes enim non «dicuntur esse virtutes ipsius gratiae, per quas ipsa gratia ope- «retur, sicut anima operatur per suas potentias... Tunc enim «oporteret quod gratia abeunte per peccatum, expellerentur « omnes habitus virtutum quos secum defert. . Et ideo ratio illa <non concludit, quia accipit pro simili quod valde est dissimile».

Dices secundo: *Etiam ad fidem requiritur iudicium prudentiae, id est iudicium de prudenti credibilitate. Ergo virtus fidei secundum suam essentiam cum prudentia connectitur. Sed Prudentia esse non potest sine charitate et virtutibus moralibus, nt iam concessum est. Sequitur ergo, fidem sine aliis virtutibus infusis omnino non posse consistere.*

Respondeo: *Dist. antec.* Requiritur iudicium a virtute prudentiae elicitum, *neg.* Requiritur iudicium cuius obiectum est prudens, id est rationabilis credibilitas, iuxta illud apostoli, rationabile obsequium vestrum, *conc.* Unde negatur consequentia. Nam iudicium virtutis prudentiae est in intellectu practico respectu agibilium in quibus iustum medium praestituit et dictat; iudicium autem credibilitatis est in intellectu speculativo, sicut et ipsa fides ad quam ordinatur. Et ideo large sumitur hic pmdentiae appellatio, secundum quod prudens dici potest omnis assensus voluntarius qui est rationi consonus seu consentaneus.

At instabis tertio : *Ideo prudentia cum virtutibus moralibus necessario connectitur, quia defectus rectitudinis in appotilu tollit id quod praerequiritur ad rectum prudentiae dictamen Sed*

eti,rM oui rimilir ratio videtur valere pro fide, qnia ἀφαν⌒ mor,.m m taura er/ cur fuir not, rot,,,,, a fij, amplectenda im pedtatur, verum etiam a fide rurcepta deficiat, rient frequenti constat experientia.

Respondeo negando paritatem. Cum enim prudentia sii recta ratio agibilium, ad prudentiam *per se* requiritur ut homo bene se habeat ad principia huius rationis agendorum. Et haec principia sunt fines ad quos in ordine practico bene se habet homo per rectitudinem appetitus, sicut in ordine speculativo bene se habet ad principales veritates per rectitudinem intellectus. Quia ergo depravatio morum formaliter tollit id quod/ir *se* est ad prudentiam requisitum, iure meritoque virtutes morales cum ipsa prudentia connexae asseruntur. At nihil simile verificatur in ordine ad fidem, quae non est dictamen practicum circa agibilia. Ibi ergo non per se exigitur ut bene se habeat homo ad agibilium fines, quamvis contingere possit et de facto saepe contingat ut ex depravatione morum inducatur ad quaerendum rationes contra fidem, et ex consequenti ad peccandum peccato infidelitatis. Quod tamen hoc sit per accidens, clare apparet in multis qui male vivunt et tamen integram fidem servant.

Dices quarto ! *Fides quae remanet post destructam charttalem et gratiam, est fides mortua. Sed fides mortua non esi eadem specie cum fide viva, sicut nec corpus mortuum cum corpore vivo. Ergo fides remanens non potest esse vera fidei virtus.*

Respondeo : *Dist. mai.* Est fides mortua, pro quanto caret forma extrinseca charitatis, et iam non coniungitur cum iis per quae actus fidei efficitur meritorius, seque habet instar aquae in vitam aeternam salientis, *conc.* Est fides mortua pro quanto in sua essentia non est amplius eadem ac prius, *neg.* Et ratio patet ex dictis in initio huius propositionis. Quare paritas cum corpore mortuo non tenet, quandoquidem corpus vivum et corpus mortuum differunt forma intrinseca, adeoque secundum principium essentiae. Hic autem non ita, sed denominatio vivi et mortui secundum solam quandam analogicam similitudinem adhibetur.

Dices quinto: *Omne peccatum mortale opponitur raltem*

sfei, quia cum expectations futurae beatitudinis a Deo, non componitur id quod repugnat adeptioni beatitudinis. Urgo necesse est ut per omne peccatum mortale, simul cum charitate destruatur etiam spes, quae ex consequenti in statu informi nusquam poterit remanere.

Respondeo negando maiorem. Ad rationem additam, *dist* Cum mortali peccato non componitur exspectatio futurae latitudinis tanquam ex meritis praesentibus obtinendae, *conc.* Tan quam ex meritis quae quis adhuc sperare potest in futuro aequi renda, *neg.* Unde S. Thomas a. 4 huius quaestionis 65 : « Actus « spei est exspectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem «actus perfectus est si fiat ex meritis quae quis habet, quod « non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectat ex me- « ritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, « erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine charitate ». Imperfectus autem erit, non ex parte essentiae actus sperandi, sed solum ex parte conditionis in qua versatur ille qui sperat, ut per sequentia explicabitur. Quod si instes dicendo spem esse amorem concupiscentiae erga Deum super omnia, cui affectui contrariatur quodlibet peccatum quo quis sibi vult et concupiscit bonum creatum supra et contra Deum, respondeo in primis amorem concupiscentiae non esse formalem spei actum, sed praesuppositive tantum se habere ad ipsum. Respondeo praeterea, quod etiamsi spes in amore concupiscentiae formaliter reponeretur, adhuc non procederet argumentum, quia quacumque sententia admissa, obiectum spei est bonum non praesens, sed futurum, id est Deus prout in altera vita possidendus. Peccatum autem quo quis pro nunc sibi concupiscit bonum creatum supra Deum, non opponitur desiderio Dei super omnia pro statu adhuc futuro qui mortem consequitur.

Hactenus de connexione virtutum infusarum tam in neri quam in esse. Sed quoniam aequalitas est quaedam connoxio in quantitate, statim de aequalitate virtutum tractandum est. et doctrinam a S. Thoma in Quaest. 66 traditam sequens propositio complectetur.

THESIS VI.

Si virtutes infusae considerentur secundum rationem speciei, non omnes aequales dicendae sunt, sed aliae aliis maiores,id est excellentiores. Si autem considerentur secundum participationem subiecti, sic in uno eodemque homine aequales exsistunt aequalitate proportionis, saltem sub ratione virtutum in statu virtutum. Quin imo eadem quoque proportionali aequalitate regulariter gaudent quoad essentiam, etsi per accidens contingere possit ut fides et spes in altiori prae caeteris gradu emineant. Verumtamen, quantum ad promptitudinem in exercitium actuum, principium aequalitatis non amplius tenet, sed diversi sancti ex diversis virtutibus praecipuam obtinent laudem, ut verum sit quod de quolibet confessore in Ecclesia cantatur : « Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi ».

Prior assertio vix indiget declaratione. Nam magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto, et ideo manifestum est virtutes theologicas esse moralibus maiores et excellentiores. Quin imo, tam in theologicis quam in moralibus invenitur excessus unius supra aliam.

Invenitur primo in theologicis, non ex hoc quod una prae alia sit circa maius obiectum, sed ex hoc quod una propinquius se habet ad obiectum quam altera. « Et hoc modo charitas est « maior aliis, nam aliae important in sui ratione quamdam di«stantiam ab obiecto; est enim fides de non visis, spes autem * de non habitis. Sed amor charitatis est de eo quod iam ha«betur. Est enim amatum quodammodo in amante, et etiam « amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod «dicitur i loan. IV-16: Qui manet in charitate, in Deo manet « et Deus in eo » (l).

(1) S. Thom. Q. C6, a. 6.

Invenitur quoque eadem excellentiae inaequalitas in moralibus. Sed cum hic etiam nihil speciale habeant infusae prae acquisitis, et aliunde doctrina ista minoris momenti esse videatur, remittitur studiosus lector ad philosophos. Unum tamen animadvertere praestat : praeeminendam scilicet quae solet attribui prudentiae supra tres alias cardinales, minime locum habere in fide respectu duarum aliarum theologalium, quamvis alicui videri posset intercedere rationis paritatem, propter eamdem conditionem ex parte subie» ti virtutum : « Non hoc modo se habet fides «ad spem et charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem, « et hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologicae « habent obiectum quod est supra naturam humanam, sed pru- « dentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra ho- « minem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est «dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio secundum quod «cognita sunt in cognoscente, dilectio vero secundum quod di « ligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra ho- « minem, nobilius est in seipso quam sit in homine, quia unum- « quodque est in altero per modum eius in quo est ; e converso « autem est in his quae sunt infra hominem (1). Secundo quia « prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes « pertinentes, sed fides non moderatur motum appetitivum ten- « dentem ad Deum qui pertinet ad virtutes theologicas, sed « solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum «excedit cognitionem humanam, secundum illud Eph, III-I9 : « *Supereminentem scientiae charitatem Christi* » (a). Quare ex hoc quod prudentia in intellectu exsistens dicitur habere excessum nobilitatis supra tres cardinales quae sunt in voluntate, non

(1) Nota bene quod haec ratio probat dilectionem esse nobiliorem cognitione in his quae sunt supra hominem, si sermo sit de cognitione quae perficitur per species expressas et conceptas a cognoscente. Sed in visione Dei intuitiva locum amplius non habet.

(2) Aliis verbis, cum virtutes theologicae non consistant in medio sicut morales, non indigent virtute directrice quae modum eis imponat. Et ideo spes et charitas non se habent ad fidem sicut virtutes morales ad aurigam seu moderatricem prudentiam.

licet tanquam a pari concludere, fidem esse maiorem spe et charitate.

At cum de aequalitate virtutum qu.ustio instituitur, dubium maxime est de vitutibus inter se comparatis, non tam secundum rationem speciei, quam secundum gradum quem obtinent in unoquoque subiecto participante ipsas. Unde ad huius principalis dubii resolutionem oportet nunc animum convertere.

Hic autem rursus distinctio occurrit inter virtutes in statu virtutum, et virtutes in sua simplici essentia consideratas. Et si quidem prioris considerationis ratio habeatur, sic evidens est quod in uno eodemque homine omnes virtutes aequalitatem habent proportionis, cum omnes constituantur in statu virtutum per unam charitatem. Exsistente enim una eademque forma communi omnium, oportet ut secundum esse formatum, aequaliter omnes se habeant, et aequale augmentum capiant, salva semper inaequalitate qua secundum speciei perfectionem una virtus excedit aliam vel ab ea exceditur.

Nunc autem si considerentur in sua essentia intrinseca, sic iterum regulariter saltem loquendo, proportionali ad invicem intensitate gaudeant neccesse est, eodem modo ac digiti manus qui inaequales secundum quantitatem, aequales tamen sunt secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur, inquit S. Thomas in praesenti, a. 2 in corpore. Et re quidem vera, quando primo infunduntur virtutes, omnes simul infunduntur consequenter ad gratiam cuius sunt proprietates, et cuius quantitati commensurari debent. Item quando augentur, omnes etiam simul et eadem ratione augentur, videlicet propter augmentum gratiae, vel per meritum ex opere operantis, vel per sacramentum ex opere operato. Solum igitur considerari posset casus in quo, remanentibus fide et spe, destrueretur gratia per mortale peccatum, et postea restitueretur, sed non in eodem gradu ac prius, propter minorem praeparationem in poenitente (1). Tunc enim fides et spes quae

(1) Cf. de Poenitent. Quaest. 89.

remanserant, nullam profecto dirninutionem subirent, ut •educerentur ad gratiae noviter recuperatae proportionem, ac per hoc, necesse esset ut in altiori quodam gradu prae caeteris infusis habitibus eminerent. Sed nulla ibi occurrit specialis difficultas, quia *oportet omnes virtutes esse aequales eadem ratione qua sunt connexae,* inquit S. Thomas, de Virt. Card. a. 3. Atqui fides et spes secundum suam essentiam cum caeteris connexae non sunt, ut in superioribus dictum est. Unde si possunt permanere omnino absque gratia, multo magis poterunt sua intensitate superare alios habitus infusos qui denuo in justificatione restituuntur. Caeterum constat casum hunc non contingere nisi per accidens, id est ratione peccati quo interrumpitur regularis evolutio vitae supernaturalis in nobis. Ab eo igitur in generali enuntiatione doctrinae liceret praescindere.

Potior autem esset causa inquirendi quomodo cum doctrina hactenus exposita de proportionali aequalitate virtutum in eodem subiecto, conciliari possit specialis illa in una singulari virtute excellentia, de qua singuli plerumque sancti singulariter laudantur (1). Sed si ea quae initio dicta sunt de promptitudine seu facilitate exercitii virtutum retineas, quaestio ista difficultatem non habebit. Propensio enim in exercitium, sicut non datur formaliter ab ipsa virtute infusa, sic non pendet ab iisdem causis a quibus pendet eius intensitas et augmentum, ac per hoc. proportionali aequalitati habituum minime opponitur excessus perfectionis in usu unius prae altero. Unde S. Thomas in praesenti, a. 2 ad 2um dicit: «Unus sanctus laudatur praecipue de una « virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem «ad actum unius virtutis quam ad actum alterius». Et huius promptitudinis sive inclinationis ad exercitium actus, triplicem in corpore articuli causam assignaverat; *Vel ex natura,* hoc est ex indole naturali, *vel ex consuetudine,* hoc est ex frequenti re-

(1) «Abraham inventus est fidelis. Dilectus Deo et hominibus «Moyses..., in lenitate ipsius sanctum fecit illum. Fortis Iesu Nave, «successor Moysi in prophetis. David de omni corde suo laudaxit Do- « minum, et dilexit Deum qui fecit illum, etc.». Eccli. XLV-XLVIII. Cf. Ambros. l. de Joseph Patriarcha, c. 1.

petitione actuum, *vel etiam ex gratiae dono,* hoc est ex speciali instinctu et adiutorio Dei. Et hinc tandem provenit magna illa varietas quam in charactcristicis sanctorum notis admiramur iuxta illud Psalm. XLIV-io: *Adstitit regina,* scilicet Ecclesia *a dextris tuis,* o Christe, *in vestitu deaurato, circumdata varietate.* Et rursus: *Omnis gloria eius filiae regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta varietatibus.*

QUAEST. LXVII.

DE DURATIONS VIRTUTUM POST HANC VITAM

Doctrina de virtutibus proprie dictis in communi, absolvitur per considerationem durationis earum in futura vita. Et *primo* quaeritur an post praesentem vitam maneant virtutes theologicae, *secundo* an morales. In quo quidem ratio haberi debet differentiae status in damnatis, in purgantibus animabus, ac demum in iis qui re et actu beatitudine potiuntur.

§ i·

In damnatis nullus remanere potest supernaturalis habitus (1), adeoque nec fides informis, si forte eis adhuc inerat in ultimo instanti vitae. Ratio est quia status damnationis est status obfirmationis in malo, qui non compatitur habitum operationis moraliter bonae, multoque minus principium aliquod conversionis ad Deum finem supernaturalem. Ubi recoles superius dicta de habitibus infusis qui tam in fieri quam in esse dependent ab influxu Dei, sicut aeris illuminatio ab actione solis. Unde sicut cessat illuminatio a sole statim ac obstaculum apponitur, ita cessat habitus infusus ad primam impedimenti praesentiam; cessat autem definitive et pro semper, si superveniens impedimentum sit definitivum et absque remedio. Huismodi porro impedimentum est status perpetuae immobilizationis in ultimo fine qui Deo est contrarius. Nec obstat omnino id quod scriptum est: *Daemones credunt et contremiscunt,* prout suo loco late(i)

(i) Nota bene, aliam omnino esse rationem de charactere, ut dictum est ubi de sacramentis in communi.

exponetur. Interim vero pro certo habeas, non esse illam fidem univoce dictam cum fide theologali, quocumque tandem modo fidem theologicam consideres, sive quoad modum supernaturalitatis, sive etiam quoad solam actus substantiam.

De purgantibus autem animabus nullum in primis dubium quin remaneat in eis charitas, et quidem in posterum plane inamissibilis, ut constat ex hoc quod in statu termini iam sunt animae illae, quantum ad immobilizationem voluntatis in ultimo fine. Sed et remanent quoque fides et spes, quia harum virtutum desitio non est nisi, vel ratione peccati, vel ratione incompossibilitatis cum statu in quo subiectum versatur. Atqui nihil horum locum habet in illis animabus quae peccare amplius nequeunt, et tamen a visione Dei adhuc sunt elongatae.

Verum in patria, adveniente habitu luminis gloriae, necessario desinunt fides et spes, solaque remanet charitas, teste Apostolo, i Cor. XIII. – Ratio primi est, quia fides est incompossibilis cum visione eius quod creditur, sicut spes cum possessione eius quod speratur. Et nequidem respectu gloriae corporis usque ad tempus generalis resurrectionis perseverat in animabus beatis virtus spei, tum quia si gloria corporis solitarie accipiatur, non est theologicae virtutis obiectum, tum quia quocumque modo sumatur spes, semper est motus in bonum arduum. Atqui, ut ratiocinatur S. Thomas in praesenti, bonum cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet pecuniam, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui iam possident gloriam animae, non proprie dicentur sperare, sed solum desiderare gloriam corporis quae ad gloriam animae se habet ut inevitabile accessorium. – Ratio vero secundi est. quia etsi imperfecta sit charitas quae nunc est in statu viae, haec tamen imperfectio non est de essentiali ratione eius, ita scilicet ut debeat mutari in aliud, evacuato eo quod ex parte est; « Quando enim imperfectio alicuius rei non est de ratione spe-« ciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imper-« fectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum « perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor.

«de cuius ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse « et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non «evacuatur per Rloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

Et de virtutum quidem theologalium duratione haec sont in confesso apud omnes.

§ 2.

Superest quaerendum de virtutibus moralibus, an perpetuo maneant in animabus sanctis. Et communior theologorum sententia est, eas omnes permanere, quamvis non ad eosdem actus ac nunc, sed ad actus alios statui termini convenientes. In quo quidem rememorari oportet quod etsi virtutes multiplicentur secundum speciales rationes obiectorum, non tamen inde consequens est quod singula quaeque virtus ad unam tantum actuum speciem dicatur ordinata. Nam si plures actus specie differentes in eadem veluti linea motus contineantur, unus idemque virtutis habitus potest ad hos omnes, quantum de se est, sese extendere, etiam ultra terminum qui in praesenti vita ei praefigitur, quia terminus ille non est ultimum seriei simpliciter, sed solum respective et secundum quid. Et hoc est quod praeclare declar.it S. Thomas de Virt. Card. a. 4, sumpto exemplo ex operationibus architectonicis : « Diversa ultima, inquit, dupliciter accipi pos-«sunt. Uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie « motus. Alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino di-«sparata, et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur di-«versa ultima quae sub una serie motus ordinantur, diversa ul-« tima faciunt diversas species motus, non autem diversificant «speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus «quod movet ab initio usque ad finem. Et huius exemplum « accipere possum in aedificatione, in qua ultimus terminus est «forma domus completa. Possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus. Unde, ut « Philosophus dicit in ro Ethicorum, alius specie motus est fun-«datio domus quae terminatur ad fundamentum, et alia columna-« rum erectio, et alia completa aedificatio, sed tamen ars aedi-« ficatoria est una et eadem, quae est horum trium motuum

« principium. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quae « non sunt in una serie motus, tunc et motus specie differunt, «et principia motiva, sicut alia ars est quae est principium ae- « dificationis domus, et constructionis navis. Sic ergo, ubi est « idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem, ‹ et idem actus sive motus virtutis. Ubi vero ultimum quod at- « tingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie «motus continetur, oportet quod sit differentia secundum spe- « ciem, non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute. «Ubi vero ultimum virtutis differt specie, si tamen sub eadem «serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud, «est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem, sicut « fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et «ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho. Unde alius « specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio forti- « ter stare, et alius iterum de adepta gloria gaudere; at eadem fortitudo est, sicut etiam eiusdem potentiae actus est, amare, « desiderare, et gaudere ».

Nunc autem, applicando praedicta ad materiam praesentem, animadvertes quod actus virtutis moralis in hac vita non habet rationem ultimi simpliciter, etiam intra fines specialis boni ad quod virtus ista est ordinata. Habet enim moralis virtus pro obiecto rectum et mensuratum tam in operationibus quam in appetitus sensitivi motibus; sub qua quidem speciali ratione cadit non solum id quod congruit statui vitae corruptibilis, verum etiam id quod convenit statui summae perfectionis in futura gloria. Illud igitur quod morali virtuti nunc praefigitur ut terminus, non est ultimum virtutis nisi respective et secundum quid tantum ; et quod ei assignatur ut purum materiale, non tam obiectum inhaesionis est, quam obiectum a quo in aliud tenditur. Sicut delectationes cibi et potus non sunt materia temperantiae ut quibus inhaeret temperantia, sed ut quibus imponit modum pro tuendo bono rationis in actibus concupiscibilis. Unde quanto longius ab his receditur secundum profectum spirituali· vitae, tanto perfectiores sunt actus huiusmodi virtutum, quatenus perfectiori atque altiori modo in operationibus omnium po-

tentiarum bonum rationis resplendet. Licet igitur in statu gloriae non debeat remanere idem materiale circa quod virtus operetur (non enim locum amplius habebunt delectationes ciborum, timores et audaciae quoad pericula mortis, distributiones et communicationes rerum quae in praesentem usum veniunt), semper tamen remanebit formalis obiecti ratio, videlicet rectum et mensuratum in quolibet genere motuum humanorum ad beatum illum statum pertinentium. Ibi ergo agnoscere oportet ultimum simpliciter cuiusvis virtutis moralis, quae ex consequenti eadem specie in patria remanebit, tametsi ad actus diversos quos non valemus determinate assignare, cum omnem nostram experientiam futurus ille status transcendat, sicut scriptum est : *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.*

Denique observabis, doctrinam S. Thomae de infusis virtutibus temperantiae et fortitudinis, pro quanto dicuntur in animabus separatis remanere tantum in radice (1), sat commode explicari posse modo consentaneo iis quae superius dicta sunt circa subiectum harum virtutum. Nam licet a nobis ponantur in voluntate, non tamen ponuntur in ea nisi per ordinem ad appetitum sensitivum, in quo etiam ultimum habent complementum. Appetitus autem sensitivus cum sit tantum coniuncti, non remanet actu in anima separata usque ad resurrectionem, sed virtualiter tantum et radicaliter, in quantum potentiae animae fluunt ab essentia eius. Quia ergo in statu separationis, virtutes quae sunt circa actus appetitus sensitivi suo carent complemento, et praesertim quia deficiente materia, nullo modo possunt prodire in actum, non absurde in radice potius quam in actu perfecto dicuntur existere. Caeterum, ut expresse docet Angelicus de Virt. Card. a. 4 ad 13um, virtutes istae sunt quidem in appetitu sensitivo quantum ad earum derivationem, sed secundum originem sunt in ratione et voluntate, «quia principalis actus virtutis « moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis ; sed ista «electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem».

(1) S. Thom. hic, a. 1 ad 3.

CAPUT SECUNDUM

DE DONIS ET EORUM EFFECTIBUS

Post considerationem de virtutibus proprie dictis in communi, recto ordine venit consideratio de donis. Dona enim in generali ratione infusorum habituum cum virtutibus conveniunt, et in earumdem adiutorium conferuntur. Et huic doctrinae adiungit S. Thomas corollarium de beatitudinibus et fructibus Spiritus Sancti, quae duo se habent sicut quidam donorum et virtutum effectus.

QUAEST. LXVIII.

DE DONIS SPIRITUS SANCTI

Cum de donis Spiritus Sancti quaestio proponitur, statim a primo limine mentem subit cogitatio, an et quomodo sint a virtutibus distinguenda. Non defuerunt enim theologi opinantes nullam esse distinctionem realcm, sed meram distinctionem nominum unam eamdenque rem sub diverso respectu significantium, dum scilicet iidem habitus dicuntur *virtutes* secundum quod perficiunt hominem ad bene operandum, *dona* vero secundum quod sunt a Deo gratuito nobis infusi. Et certe si solum attenderetur nominum ratio, nihil occurreret in contrarium. Nunc autem pro reali distinctione facit tum recensio donorum, quae alia est a recensione virtutum, tum praesertim sensus communissime in Ecclesia a longo iam tempore receptus. Vix enim, ut opinor, catechismum invenires in quo de donis Spiritus Sancti sermo sit tamquam de iis quae non distinguuntur secundum rem a virtutibus sive theologicis sive moralibus.

Verum si realis est inter virtutes et dona distinctio, difficilius ratio distinctionis assignatur. Omitto rationes a quibusdam

veteribus excogitatas, quas refert et refutat S. Thomas a. r huius quaestionis. – Praeter has occurrit alia verosimilior cui acquiescunt multi. Repetitur autem ex parte operum ad quae ordinantur dona prae virtutibus, pro quanto scilicet virtutes perficerent ad actus communes, dona vero ad solos actus heroicos qui sunt supra vel praeter ordinarias gratiae leges et regulas. Sed iste dicendi modus minime satisfacere videtur, tum quia non formaiiter attingit propriam rationem sub qua in Scripturis (Isai. XI-2) dona nobis innotescunt, tum praesertim quia si ipsa dicuntur ad actus extraordinarios reservari, statim sequitur otiosam fore in plerisque fidelibus donorum susceptionem, et omnino non apparet cur ad extraordinarium finem fuisset provisum a Deo ordinarium medium in communi justificatione semper inclusum, et tam inseparabiliter cum gratia sanctificante connexum, quam inseparabiliter cum ea connectitur charitas et omnis virtutum comitatus (1). Formalius autem et plenius propriam donorum rationem attigisse videtur S. Thomas in praesenti dicens: « Ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum lo« quendi Scripturae in qua nobis traduntur, non quidem sub « nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim « dicitur Isai. XI-2 : *Requiescet super eum spiritus sapientiae et « intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et « pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Ex quibus « verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur « ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspi« ratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est

(1) Hoc ipsum non latuit Suarezium l. 6 de grat. c. 10 n. 4. qui idcirco aliqua ratione modificat id quod alias docuerat : « Haec senten«tia, inquit, difficultate non caret, etiam positis actibus donorum eo « modo quo in superiori libro a nobis explicati sunt. Primo qu>a illi «actus donorum extraordinarii et rari sunt, quia per motiones singulares et extra communem legem fiunt. Ergo propter illos actus non «oportet habitus ponere, quia habitus solum dantur ad ordinarium ope« randi modum ; superfluum enim videtur, ad illos efiectus qui raro «et extra legem fiunt dari habitus, qui in multis erunt perpetuo otiosi, «et in paucis, ac in ipsis raro operabuntur, etc.»

«enim considerandum quod m homine est duplex principium « movens : unum quidem interius quod est ratio ; aliud autem «exterius, quod est Deus, ut etiam Philosophus dicit in capite « de bona Fortuna. Manifestum est autem quod omne quod « movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est «perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua dispn- « nitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur « movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori «dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius «oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem « doctrinam capiat a doctore. Oportet igitur inesse homini al- « tiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod « divinitus moveatur, et istae perfectiones vocantur *dona,* non ‹ solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo «disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. « sicut dicitur Isai. L-5 : *Dominus aperuit mihi aurem, ego « autem non contradico, retrorsum non abii* ». Ibi, inquam, et formalius et plenius propria donorum ratio videtur attingi. Formalius quidem, quia proprius et distinctivus eorum modus assignatur. Plenius etiam, quia eorum munus non ad solos actus extraordinarios seu cxtraregulares restringitur, sed ad totam omnino vitam Christianam, quam late in ea patet divinae inspirationis necessitas. Ac per hoc intelligi datur quomodo anima sancta in praesenti statu viae se habeat instar navis cui inest primo machina motrix interior, tum praeterea systema velorum ut recipiat motionem ab extrinseco, videlicet a vento. Nam virtutes respondent vi motrici quae inest navi intrinsecus, dona vero respondent velaturae per quam navis est disposita ad recipiendum impulsum motoris exterioris. Est autem differentia, et praesertim in hoc quod navis maiori minorive velocitate pervenire potest ad terminum ope solius impulsionis venti ; animae vero iustae non sufficiunt solae virtutes cum generali motione Dei, nec etiam solae inspirationes in propriis donorum actibus ; sed sicut indigent virtutes speciali instinctu desuper advenient , ita specialis ille instinctus nonnisi ad iuvandain operationem virtutum datur.

Caeterum dupliciter contingit animam moveri instinctu Spiritus Sancti. Primo secundum modum communem qui modo humano in omnibus accommodatur, et non transcendit ordinarias gratiae regulas. Deinde vero secundum modos illos extraordinarios et praeternaturales de quibus tractant auctores theologiae mysticae. Nostra autem consideratio circa modum ordinarium potissimum versari debet. De quo sit in primis sequens proposito.

THESIS VII.

Ut iustus in accepta iustitia perseverare, in eaque proficere possit, necessarius ei est specialis instinctus Spiritus Sancti, identidem pro adiunctorum varietate per illustrationes mentis et motiones voluntatis superveniens. Huius porro instinctus connaturale receptivum est anima prout instructa donis, quae in hoc a virtutibus differre dicenda sunt, quod per virtutes perficitur homo ad agendum deliberate ex determinatione propriae voluntatis, per dona vero disponitur ad bene recipiendum inspirationes divinas de quibus Apostolus Rom. VIII-14: « Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei».

§ i.

Hic per prius nonnulla ex materia de gratia recolenda occurrunt, quae ad intelligentiam praesentium plurimum faciunt et sub compendio sequentium capitulorum recensebuntur.

Primo, homo in praesenti statu non potest sine gratia vitare peccatum, integram legem, etiam mere naturalem, observando. De quo videndae sunt definitiones Conciliorum in Enchiridio (1). Porro gratia cuius necessitas asseritur ad evitationem peccati, est in primis, ut omnino dicendum videtur, *gratia habitualis cui infusae virtutes ut inseparabiles proprietates anne-*

(1) Apud Denzinger, n. 67-69, et 156-168.

ciunlur. Suadetur ex can. 5 Concilii Milevitani: «Placuit ut « quicumque dixerit, ideo nobis *gratiam justificationis* dari, ut «quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus « implere per gratiam, tanquam et si gratia non daretur, non « quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere di- « vina mandata, anathema sit». Item ex can. 13 Concilii Arausicani: 1 Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi **Per gratiam baptismi* non potes.t reparari; quod amissum, nisi « a quo potest dari non potest reddi. Unde Veritas dicit : si vos «Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis». Utrobique enim necessitas adstruitur gratiae iustificationis seu gratiae baptismi, quae profecto habitualis gratia est. Et ratio magis obvia, quae etiam pro nunc sufficiet, sumi potest, ex hoc quod in praesenti humanae naturae conditione non est medium pro adultis, regulariter saltem loquendo (x), inter statum gratiae et statum peccati personalis. Sed perseverante statu peccati personalis, necessitate quadam morali necesse est ut homo identidem in nova peccata incidat, quia in hoc maxime statu voluntas est veluti recurva et a l bonum privatum quod est ultimus finis peccatoris, inclinata. Ergo ubi status peccati non tollitur nisi per gratiam habitualem, ipsa habitualis gratia est sine qua, secluso extraordinario et miraculoso adiutorio Dei, neque peccatum vitari, neque lex de integro potest observari. Maior ab omnibus datur. Consequentia est aperta. Minor vero sic declaratur a S. Thoma

(1) Dico, *regulariter saltem loquendo,* ut praescindatur a casu adulti cui nondum facta esset propositio revelationis et finis supernaturalis ad quem evocamur. Qui casus, quantumvis frequens, est tamen praeter normales conditiones quas supponit status naturae per Christum reparatae, quasque in praesenti disquisitione contemplamur. Caeterum, quod regulariter loquendo, non sit medium inter statum gratiae et statum peccati personalis, patet evidenter de omnibus adultis qui baplizati sunt in infantia. Patet quoque de caeteris quibus fuit sufficienter proposita revelatio, et de quibus intelligo doctrinam S. Thomae, Q. 24 de V'erit, a. 12, ad 2um : «Non est possibile aliquem adultum esse in solo pec- «cato originali absque gratia, quia statim cum usum liberi arbitrii ac- «ceperit, si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit: alias ipsa ne- «gligentia ei imputabitur ad peccatum mortale».

de verit, Q. 23, a. 12: «Voluntas peccantis, derelicto incom-
« mutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et huius.
« modi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque ite·
« rato bono incommutabili quasi fini inhaereat. Et ideo quando
«homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praece-
« denti electioni conveniat, repente fertur in illud per electio-
«nem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat. Nec tamen per
« hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur,
« quod aliqua deliberatione indiget, quia deliberatio illa sufficit
« ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse
« contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahen-
« dum eum qui est in peccato mortali. Non enim retrahitur ali-
« quis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi in quantum illud
«sibi proponitur ut malum. Ille autem qui iam bonum incom·
« mutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam existimat
‹ ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati
« mortalis perficitur. Unde non retrahitur a peccando per hoc
« ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale, sed opor-
« tet ulterius in considerando progredi quousque perveniatur ad
«aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est mi·
« seria vel aliquid huiusmodi. Unde antequam tanta deliberatio
« fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum
« peccatum mortale, praecedit consensus in peccatum mortale.
« Et ideo supposita adhaesione liberi arbitrii ad finem indebi-
«tum, non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mor-
« talia, quamvis unumquodque possit vitare si contra nitatur.
« Quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam delibera·
« tionem quanta requiritur, non tamen potest facere quin ali·
* quando ante tantam deliberationem praeveniat consensus in pec·
« catum mortale, cum impossibile sit hominem semper vel diu
« in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter
‹ multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispo·
« sitione non removetur nisi per gratiam (habitualem;, per quam
« solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per cha-
« ritatem tanquam fini inhaereat ». Haec S. Thomas, cuius ratio
ad hoc tandem reducitur : Ideo in praesenti naturae conditione

et statu necessaria est habitualis gratia ad vitandum mortale peccatum, quia ipsa sola tollit dispositionem ad peccandum ra<>-raliter insuperabilem, auferendo positivam deordinationem a Deo fine ultimo, et conferendo voluntati habitualem rectitudinem cirra supremum illum terminum qui ei attingendus praefigitur.

Nunc autem ulterius progrediendo dicendum est quod eadem habitualis gratia rectificando liberum arbitrium per peccatum inclinatum et attenuatum, ipsum quoque elevat ad operationes deiformes, et ita quidem ut secundum sententiam quae longe verior videtur, absque superaddito gratiae adiutorio possit homo salutares actus ponere, et meritorie agere ad vitam aeternam. Quippe per dona habitualis gratiae constituitur potens connaturaliter operari in ordine supernatural], sicut per naturam in ordine naturali. Atqui nemo sane dixerit hominem indigere speciali adiutorio ad quodlibet bonum naturalis ordinis opus. Ergo et idem proportionaliter dicendum de homine deiformi, cui adsunt maxima et pretiosa donata per quae divinae naturae consors effectus est. Hinc Caietanus in i&m-2ae, Q. 109,3.9: « Hic sen-« sus, *(quod scilicet absque actualis gratiae adiutorio homo iusli-«ficalus nullum opus meritorium operari possit),* falsus est. « Quia homo, et sine gratia, ut prius probatum fuit, potest ali-«quod opus moraliter bonum facere, et in gratia (habituali) «constitutus habet ipsam gratiam sanantem et elevantem qua «est potens operari opera bona etiam meritoria». Et infra, in fine articuli : « Stat quod homo ex sola gratia (habituali) potest « ipsa gratia uti, bene faciendo et mala vitando, nunc et ad «hoc» f1).

(1) Animadverte tamen quod in hac re, controversia facile reduceretur ad meram quaestionem de verbis. In nostra enim assertione nequaquam continetur negatio absolutae necessitatis earum Dei motionum, sine quibus nulla natura, nullus habitus in actum exire unquam potest. Unde si gratiae actualis nomine intelligas omnem prorsus motionem Dei ad opus salutare vel meritorium, verum erit quod ad omnes et singulos actus, etiam in iustis, actualis gratia requiritur. Si autem consideres quod motiones quae non augent facultatem boni operis, sed tantum physica necessitate ad exercitium supernaturalium habituum requi*

Verumtamen tertio, absit omnino ut specialia actualis gratiae auxilia in suggestionibus et inspirationibus Spiritus Sancti consistentia, iustis superflua esse asseramus. Nam ex hoc quod gratia habitualis est tum necessaria ut homo in praesenti statu possit peccatum vitare, tum etiam sufficiens ut possit meritorie operari, minime consequitur ipsam esse sufficientem ad evitationem peccati et perseverantiam in iustitia semel accepta, *per totum huius viae et laboriosi agonis tempus.* Et ratio principalis est quia per gratiam habitualem non restituitur naturae integritas, seu subiectio appetitus sensitivi ad rationem. Adhuc enim praevalet inclinatio concupiscentiae, adhuc relinquitur caro infirma et intellectus obscurus, quibus nisi speciali Dei auxilio subveniatur, inter tot occurentia infirmitas carnis et obscuritas intellectus abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiae et trahendo ad carnalia vel ad ea quae expediunt secundum apparentiam infirmi visus. Et ideo, ut ait Angelicus in 1-2, Q. 109, a. 9, homo in gratia exsistens indiget auxilio actualis gratiae, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem etsi per gratiam sanetur quantum ad mentem, retinet tamen corruptionem et infectionem quantum ad carnem per quam *servit legi peccati,* ut dicitur Rom. VII-25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII-26, *quid oremus sicut oportet nescimus.* Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosmetipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. IX-14: *Cogitationes mortalium timidae, et*

runtur, non sunt aliquid *in genere doni* condistinctum ab ipsa habituali gratia, sed potius per modum unius cum ea computandum, (nam et in ordine naturati communes motiones Dei non habentur ut aliquid superadditum dono ipsius naturae) : videbis quod ubi auxilium gratiae actualis ab auxilio gratiae habitualis condividitur, nomine actualis gratiae id tantum recte censebitur, quod addit supra vires prius in iustificatione collatas. Et sic nos loquimur in praesenti, dicendo iustum non indigere *speciali* auxilio actualis gratiae ad omnes et singulos actus salutares. Caeterum, amplior explicatio ad tractatum de gratia remittitur.

incertae providentiae nostrae. Et uleo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc, ètiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentalionem,* et: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra,* et caetera quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia (1). Atque hinc tandem enascitur necessitas specialis illius auxilii perseverantiae a Tridentino Sess. 6, cap. 13 et cau. 22 asserti. Quod quidem auxilium nequaquam est ad omnes et singulos actus salutares, sed consistit in divinis instinctibus quibus identidem pro nata indigentia et variis circumstantiarum opportunitatibus, mens illustretur et voluntas instigetur.

Vide ergo analogiam inter iustum in via vitae aeternae nunc positum, et hominem quem quis fingeret in statu naturae purae constitutum, et etiam habituali dispositione bene se habentem ad finem suum naturalem. Certe nondum intelligeretur homo ille expeditus ad perseverandum in via boni operis naturalis; idque propter imperfectum statum rationis, cui ex defectu inhaerente conditioni naturae non integrae, (sumendo nunc integritatem in sensu theologico vocabuli), concupiscentiae lex dominatur. Indigeret ergo homo ille instinctu superiori supplente quod deest infirmitati rationis; qui tamen instinctus non esset gratia, sed esset ab auctore naturae Deo, cuius est cuncta quae creavit provide administrare, et ad proprios deducere terminos secundum proprium uniuscuiusque modum (2). Haec iam applica proposito, et cum proportione ratiocinare. Nam homini in pura natura constituto respondet nunc homo effectus consors naturae divinae et civis

(1) Vide omnino Caietanum, in Commentario S. Thomae, loco citato.

(2) Iste instinctus Dei auctoris naturae, et naturae terminos non excedens, in praesenti providentia non datur, quia ad supernaturalem finem cuncta Dei auxilia nunc sunt ordinata, et hac de causa in ordine gratiae continentur. Unde ex morali illa impotentia quam catholica doctrina attribuit homini, servandi legem etiam naturalem sine motione gratiae, nequaquam sequitur, aut quod homo sit nunc intrinsece debilior quam fuisset in statu naturae purae, aut quod in statu naturae purae non potuisset absque gratia ad finem suum naturalem pervenire.

supernae Ierusaletn. Habituali dispositioni qua ille prior supponeretur bene se habere ad finem naturalem, respondet nunc habitualis gratia, quam consequitur omnis comitatus virtutum infusarum. Denique necessitati instinctuum Dei naturae auctoris et provisoris ad perseverantiam in bono, respondet nunc, et multo magis, necessitas specialium instinctuum Spiritus Sancti, qui motiones gratiae dici consueverunt. Dico aute m multo magis, quia ad actus naturae rationalis deficimus solum propter insubordinationem appetitus sensitivi. Sed ad actus deiformes deficimus etiam ratione imperfectae participationis naturae divinae, quae in nobis non est per essentiam, sicut per essentiam in nobis est natura rationalis propria homini in quantum huiusmodi. al

Quaecumque autem dicta sunt de perseverantia in vita gratiae, facilem sane habebunt applicationem ad profectum in illa, quia ratio est eadem, nisi quod adhuc magis urget, cum plus omnino sit proficere, et praesertim insigniter proficere, quam simpliciter perseverare. Pulchre Bernardus super illa verba Canticorum: *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum,* hanc ipsam divinorum instinctuum necessitatem sive ad perseverandum sive ad proficiendum in via spirituali exponit, inducens sponsam sic loquentem ad sponsum (1): « Propterea « opus habeo trahi, quoniam refriguit paulisper in nobis ignis « amoris tui, nec valemus a facie frigoris huius currere modo, « sicut heri et nudiustertius. Curremus autem postea, cum red- « dideris laetitiam salutaris tui, cum redierit melior temperies « gratiae, cum Sol iustitiae iterum incaluerit, et pertransierit ten- « tationis nubes quae hunc operire ad horam cernitur, atque ad «lenem flatum aurae blandioris solito coeperint unguenta lique- « scere, et aromata fluere, et dare odorem suum. Tunc curremus, « in odore illo curremus. Spirantibus, inquam, unguentis curremus, I « quoniam abscedet torpor qui nunc est, revertetur devotio, et iam « non erit opus nobis ut trahamur, quippe odore excitatis ut sponte « curramus. Nunc vero interim *trahe me post te.* Videsne illum « qui in spiritu ambulat, nequaquam permanere in uno statu,(i)

(1) Serm. 21 in Cantica, n. 4 et seq.

« nec eadem semper facilitate proficere, et quod non sit in ho·
« mine via eius, sed quemadmodum ei Spiritus moderator prout
«vult dispensat, nunc segnius, nunc alacrius, quae retro sunt
«oblivisci, et ad anteriora sese extendere? Puto quod hoc ipsum
«si attenditis, vestra vobis experientia intus respondet q
«foris loquor. Ergo cum te torpore, acedia, vel taedio afti-i
«sentis, noli propter··a diffidere aut desistere a studio spirituali,
« sed iuvantis require manum, trahi te obsecrans sponsae exemplo,
«donec denuo suscitante gratia factus promptior alacriorque,
«curras et dicas: *Viam mandatorum tuorum cucurri cum dila-
niasti cor meum...* Denique ne dixeris in abundantia tua: *Non
t movebor in aeternum,* ne etiam illud quod sequitur dicere
«cum gemitu quidem cogaris: *Avertisti faciem tuam a me, et
«factus sum conturbatus...* Ergo in die virtutis tuae noli esse
«securus, sed clama ad Deum cum Propheta, et dic: *Cum de-
lfecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Porro in tempore ten-
« tationis consolare, et dic cum sponsa : *Trahe me post te, in
odorem unguentorum tuorum curremus.* Sic eris inter adversa
« et prospera mutabilium temporum tenens quamdam aeternita-
«tis imaginem, benedicens Dominum in omni tempore, proin-
« deque vindicans tibi, etiam in huius nutabundi saeculi dubiis
« eventibus certisque defectibus, perennis quodammodo incom-
« mutabilitatis statum, dum te coeperis reformare in insigne illud
«antiquum similitudinis aeterni Dei, apud quem non est trans-
« mutatio nec vicissitudinis obumbratio». Caeterum impulsus ille qui a Spiritu est, multiplicibus modis datur, etiam secundum communes atque ordinarias gratiae leges. Quandoque enim maxime afficit interiorem sensum, sicut in iis motionibus quas speciali titulo visitationes Dei auctores vocant : *Quando cor nostrum visitas,* inquit auctor Imitationis Christi, *tunc lucet ei veritas, mundi vilescit vanitas, et intus fervet charitas.* De repente aliquid tibi intus illucescit, supervenit quidam gustus rerum caelestium, insolita persuasio de fragilitate et inanitate eorum quae in inundo sunt, nescio quae suavitas delapsa a supernis, quasi quaedam mica cadens de mensa divitum seu beatorum, id demum quod in Apocalypsi vocat Joannes *manna absconditum*

animae peregrinanti in deserto huius viae immissum: tunc est consolatio Spiritus Sancti, et favorabilis aura inflans vela navicellae. Non tamen oportet ut spirituales instinctus semper sint cum tanto sensu interiori. Saepissime enim sese immiscent cogitationibus ordinariis, absque peculiari ill i suavitate quam confert Spiritus Sanctus prout novit expedire. Semper tamen dant quo possit iustus in naufragoso mari rectum tenere iter, multiplices vitare scopulos, et ad portum pervenire.

Et de necessitate quidem motionum sive instinctuum gratiae hactenus satis. Qua autem ratione ad huiusmodi motiones perficiant nos dona Spiritus Sancti, iam superest declarandum,

§ 2.

Instinctus Spiritus Sancti dupliciter considerari potest: vel secundum se, vel secundum suum effectum. Si secundum se consideretur, est specialis motio in intellectu vel voluntate recepta, per quam facultas praedeterminatur ad actum indeliberatum spiritualis illuminationis vel spiritualis affectus. Si consideretur secundum suum effectum, sic nihil aliud est quam ille idem indeliberatus actus qui dicitur esse in nobis sine nobis: sine nobis quidem, quatenus minime procedit ex determinatione liberi nostri arbitrii; in nobis tamen et a nobis, tanquam a vitali principio sub praedeterminatione motionis divinae ipsum eliciente. Oportet igitur facultatem nostram esse in potentia tum ad recipiendum supernaturalem instinctum, tum ad eliciendum actum ad quem praedeterminat instinctus, quamquam haec duo, ratione quidem distincta, secundum rem idem sint.

Porro potentia illa in duplici iterum statu consideratur. Primo est potentia nuda, quam pure obedientialem recte appellares, cum scilicet facultas speciali habitu caret, quo sit positive disposita ad hoc ut instinctu supernaturali moveatur. Et tunc nihil exigentiae est in homine ad receptionem motionis spiritualis. Tunc etiam, si eiusmodi motio nihilominus detur, non connaturaliter recipitur, id est non tanquam in subiecto coaptato motioni, quod ex sibi propriis iam propendat in eam partem in quam

fert et rapit impulsio. Secundo est potentia positive habilitate per habitus donorum de quibus nunc loquimur, quorum formalis effectus est iustare et veluti adaptare facultates ad Spiritum Sanctum ut ad proprium motorem, in quacumque differentia seu genere spiritualium motionum. Ex quo fit ut homini instructo huiusmodi habitibus, debitae iam sint spirituales inspirationes, et quidem de lege constanti atque ordinaria. Fit etiam ut superni instinctus iam recipiantur tanquam in mobili appropriate, subintrando cum ea connaturalitate et familiari persuasibilitate quae non potest abesse ubi Spiritui moventi similis est animae dispositio (1). Proinde sic se habent dona ad actus qui eliciuntur ex recepta suggestione Spiritus Sancti, sicut se habent infusae virtutes ad actus salutares qui fiunt ex deliberatione nostri arbitrii, pro quanto scilicet virtus influsa efficit animam connaturale principium actuum salutarium, donum vero connaturale receptivum divinorum instinctuum.

Non ergo sic intelligenda sunt quae de donis nunc dicuntur, quasi illustrationes et inspirationes gratiae in iis solis esse possent qui donorum habitibus sunt ornati; tam sicut ante infusionem virtutum dantur liberi actus supernaturales, ita et ante infusionem donorum spirituales motiones. Et re quidem vera, dona sunt gratiae habituali inseparabiliter annexa, cum per illa comparetur anima ad Spiritum Sanctum ut ad motorem familiarem atque inhabitantem. Unde iis omnino destituuntur peccatores, qui tamen inspirationes gratiae sine dubio recipere possunt et recipiunt velut necessarium principium praeparationis ad

(1) Huc aliquo modo facit quod dicitur in regulis pro discretione spirituum: « Eorum qui progrediuntur in bono salutis animis, se insinuat « uterque spiritus (bonus et malus) diverso modo. Bonus quidem leni«ter, placide, ac suaviter sicut aquae stilla in spongiam illabens; malus « vero duriter, implacide, et violenter, cum strepitu quodam sicut imber «decidens in petram. Illis autem qui in dies tendunt in deterius, oppo« situm prorsus usuvenit. Cuius sane diversitatis ratio est, quatenus spi« ritui utrilibet similis est vel dissimilis animae ipsius dispositio. Si enim «contrariam sibi eam alteruter spiritus invenerit, cum strepitu et pulsu «ei se coniungit; si conformem vero, tanquam in propriam et apertam «domum subit cum quiete».

justificationem, dicente Tridentino, Ses. 6, can. 3: «Si quis db «xerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione hominem «credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet ut «ei justificationis gratia conferatur, anathema sit . Sed id demum inter iustum et peccatorem distat, quod iustus prae peccatore habet in se habitualia principia exigitiva motionum gratiae, quae etiam habilitant ipsum in ratione mobilis bene dispositi ad omnem impulsum primi motoris ac ductoris mentium in vitam aeternam (').

Ex dictis intelliges primo, quomodo et quo sensu dona dentur in adiutorium virtutum. Quatenus scilicet actus donorum faciunt quam maxime ad firmandum liberum arbitrium ne deficiat ab operando secundum virtutes, quia sunt quaedam illuminationes pellentes tenebras animae, et quidam impulsus ad superanda omnis generis impedimenta. – Item intelliges quomodo et quo sensu virtutes theologicae dicantur praeeminere donis tanquam eorum radices. Si enim dona perficiunt animam ad hoc ut sit bene mobilis a Spiritu Sancto inhabitante et familiariter movente, praesupponunt sane id quo primo anima ei unitur. Prima autem unio est per fidem, spem, et charitatem. Unde virtutes istae sunt natura priores donis, et omnia dona pertinent ad has tres virtutes sicut quaedam earum derivationes, ut dicitur art. 4 huius quaestionis ad 3"". - Intelliges denique qui fiat ut licet dona non ad solos actus heroicos sint ordinata, illi tamen actus qui in sublimiori eminent perfectionis gradu, peculiari quadam ratione ad dona referantur. Hoc enim ideo est,

(1) «Quicumque Spiritu Dei aguntur, id est reguntur sicut a quo«dam ductore et directore; quod quidem in nobis facit Spiritus, in quan«tum illuminat nos interius quid facere debeamus... Homo autem spi« ritualis non solum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed « etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur ; ideo plus intelligendum in «eo quod dicitur: *Quicumque Spiritu Dei aguntur.* Illa enim agi dicun«tur, qui quodam superiori instinctu moventur... Homo spiritualis non «quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spi« ritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum ». S. Thomas Comm in Rom. Vin-14.

quia si virtutes non excitarentur seu adiuvarentur per specialem et familiarem instinctum Spiritus Sancti, nusquam in tantam sublimitatem erumperent, propter tot ac tanta obstacula quae per fecto earum exercitio afferunt et infirmitas carnis et obscuratio intellectus. Et in hoc sensu S. Thomas art. i huius quaestionis, allata prius auctoritate Philosophi dicentis quod his qui moventur per instinctum divinum non expedit consiliari secundum rationem humanam, quia moventur a meliori principio, subdit « Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt homi- « nem ad altiores actus quam sint actus virtutum », pro quanto scilicet virtutes separatim accipiuntur ab adiutorio donorum.

THESIS VIII.

Septem numerantur dona partim ad intellectum et partim ad voluntatem pertinentia, quibus duplex competit exercitii modus, ordinarius nempe et extraordinarius, secundum diversitatem multiformis operationis Spiritus Sancti qui ex libero potestatis arbitrio spirat ubi vult, et singulis partitur prout vult.

Divini instinctus de quibus hactenus sermo, ad illustrandam mentem et movendum affectum sunt ordinati; unde necesse est ut correspondentes donorum habitus in intellectu sint et in voluntate. Insuper ut in superioribus iam praemissum est, dupliciter contingit animam moveri divinitus, vel secundum communes regulas quae ordini naturali per omnia accommodantur, vel secundum rationes quasdam consuetum ordinem transcendentes. Et ad utrumque modum eadem dona quantum de se est, se extendunt. Duo igitur in praesenti praestanda sunt. Primo oportet exponere distinctivam rationem singulorum donorum sive ad intellectum sive ad voluntatem pertinentium, et deinde circa extraordinarium modum exercitii eorumdem nonnulla insinuare. Dico autem insinuare potius quam explanare, ne in mysticae theologiae campum profanam falcem mittere videamur.

§ >.

I. – De donis ad intellectum pertinentibus. – Dona ista sunt numero quatuor, et primo occurrit donum *intellectus,* quod iuxta etymon vocis *intelligere,* id est legere intus, ad penetrationem veritatis fidei ordinatur. Penetratur autem veritas fidei dupliciter. Uno modo quantum ad credibilitatem articulorum, alio modo quantum ad substantiam eorumdem. Quantum ad credibilitatem quidem, cum mens videt esse eis firmissime adhaerendum, et a tanta adhaesionis firmitate minime recedendum propter ea quae in contrarium exterius apparent vel apparere possunt. Quantum ad substantiam vero, prout possibile est durante statu viae, cum percipit revelatas mysteriorum rationes, necnon et connexiones, analogias, consequentias, multiplicesque convenientias. Et quamvis ad haec omnia per studium vel doctrinam ab aliis hominibus acceptam pateat accessus, altiori tamen et longe salubriori modo per operationem doni sub instinctu Spiritus Sancti. Quo fit ut quandoque inveniantur rudes et illitterati homines, magis quam theologorum doctissimi, in fide radicati et illuminati, de quibus accipitur illud Imitationis Christi l. 3, c. 43: «Ego sum qui clariorem intelligentiam parvulis «tribuo quam ab homine possit edoceri. Ego sum qui humilem «in puncto elevo mentem, ut plures aeternae veritatis capiat « rationes quam si decem annis studuisset in scholis ». Itaque per donum intellectus disponimur ad spirituales suggestiones quae sunt in intuitionem veritatis.

Sed praeter intuitionem veritatis, est et iudicium de veritate ex quodam gustu et sapore ipsius. « Hoc ergo iudicium, « inquit S. Thomas (I), quantum ad res divinas, pertinet ad « donum sapientiae ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad « donum scientiae : quantum vero ad applicationem ad singularia « opera, pertinet ad donum consilii ». – Igitur donum *sapientiae* circa divina versatur, sicut cum per internam motionem iudicat

(r) In 2-2, Q. 8, a. 6.

anima quam bonum sit adhaerere Deo superincomprehensibil superluminosissimo, superpuk herrimo
inde descendens ad creata, ex eodem sapore divinorum indicat universa terrena Dei intuitu esse spernenda: Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram? Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum. – At donum *scientiae* directe ver satur circa creaturas, indicans ex quadam quoque sapida cogni tione, de perfectionibus et defectibus earum. De perfectionibus quidem, sicut cum sub instinctu Spiritus Sancti anima aestimat perfectiones omnes quae hic conspiciuntur, nihil aliud esse quam rivulos quosdam summae pulchritudinis Creatoris, in quo tanquam in fonte indeficientissime, simpliciter et perfecte unitum est quidquid in creaturis est sparsim, divisim, et incomplete. De defectibus vero, sicut cum aestimat quam sint fragilia et caduca omnia quae mundus amat et quaerit, quam inania hominum indicia, quam inconsistens omnis gloria quae secundum ipsos est, quam vanum commoveri omni vento volantium verborum, vel aurem praebere male blandienti sirenae, quam tutius converti introrsus ad Deum in quo solo pax et requies. – Denique donum *consilii* singularia agibilia pro obiecto habet, pro quanto scilicet moveri debet homo a Spiritu Sancto ad iudicandum de his quae occurrunt vel servanda vel fugienda in salutis via. « Quia enim humana ratio non potest comprehendere singularia ‹et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes « mortalium sint timidae, et incertae providentiae nostrae,* ut didetur Sap. IX-14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii ‹ dirigi a Deo qui omnia comprehendit, quod fit per donum con‹silii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto » [1].
Unde hoc donum respondet prudentiae sicut ipsam adiuvans et perficiens. Et haec quidem de donis pertinentibus ad intellectum.

II. – De iis quae pertinent ad voluntatem. – Dona ista sunt numero tria. Primum est donum *pietatis,* ordinatum ad supernos instinctus quibus afficimur ad ea quae Dei sunt, et cultus

(1) S. Thom. 2-2, Q. 52, a. i ad iUQi.

eius, et servitii cius, necnon et ad omnia quae propter Dei reverentiam proximo sunt impendenda Nam «pietas secun- «dum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium « Deo, sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinent ad « Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, « non contradicere Scripturae sive intellectae sive non intel· « lectae, sicut Augustinus dicit de doctr. Christ. l. 2, c. 7. Ipsa « etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis (1) ». Unde donum pietatis respondet virtuti iustitiae et dirigit in communicationibus quae sunt ad alterum. In his vero quae sunt ad seipsum, dirigitur homo per duo dona fortitudinis et timoris. Primo quidem per donum *fortitudinis*, quod est contra timorem periculorum, contra respectum humanum, contra terrores omnis generis quibus a via salutis retrahimur. « Quandoque non subest « potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat « mala seu pericula. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in ho· «mine, cum perducit eum ad vitam aeteinam quae est finis « omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum. Et « huius rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanctus, «contrarium timorem excludens, et secundum hoc fortitudo do- « num Spiritus Sancti ponitur. Dictum est enim supra, quod « dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto... Dare « fiduciam evadendi quaecumque pericula, hoc pertinet ad forti- « tudinem quae est donum Spiritus Sancti (²)»· Deinde vero per donum *timoris,* quod est contra delectabilium illecebras, ne eat homo post concupiscentias suas. « Temperantiae etiam cor· « respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur «a delectationibus carnis, secundum illud Psalm, 118 : *Confige « timore tuo carnes meas.* Donum autem timoris principaliter « quidem respicit Deum cuius offensam vitat, et secundum hoc « correspondet virtuti spei... Secundario autem potest respicere « quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime «autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae

(1) Ibid. Q. 121, a. 1 ad 3"".
(2) S. Thom. Q. 139, a. 1 in corp, et ad 1um.

« maxime alliciunt, circa quae est temperantia, et ideo tempe « rantiae etiam corresponde! donum timoris (1) ». Haec de doni' pertinentibus ad voluntatem.

S 2·

Sequitur iam consideratio de modo quo dona in exercitium veniunt. Et in modo quidem ordinario Spiritus Sanctus sese ordini naturae accommodat, occasionem illuminandi animam sumens ex circumstantiis exterioribus quae nostras excitant cogitationes, ex discursibus quod in meditatione formamus, ex auditu praedicationis verbi divini, ex lectione librorum spiritualium, ex eventibus omnis generis qui nos in bonam vel malam partem afficiunt, atque ita porro. Insuper nonnisi ad ea agenda movet quae sunt in dictamine simplicis rationis communibus fidei regulis illustratae. Et de hoc modo nihil speciale occurrit addendum. Nunc autem alius est modus, isque plane extraordinarius, qui etsi ad sublimem etiam sanctitatem nequaquam necessarius dicendus sit, ut plurimum tamen in iis quos gratia Dei ad summa perfectionis culmina evocat invenitur.

Porro modus ille potissimum consideratur in extraordinaria contemplatione, hoc est in oratione *quietis, unionis simplicis, unionis extalicae, et unionis consummatae :* quae omnes orationis species sub nomine generico contemplationis infusae veniunt, et in donis intellectus, scientiae, et sapientiae, suum principium elicitivum habent (3). Sed cum alias Spiritus Sanctus, cuius instinctus ad exercitium donorum semper requiritur, non moveat nisi conformiter ad proprium nostrum operandi modum, hic elevat animam ad operationes quae *etiam quoad substantiam actuum* transcendunt humanam facultatem. Quippe operatio intellectus dependet ex duobus: primo ex lumine intellectuali, deinde ex specie intelligibili, id est ex obiecto prout intelligibiliter unitur

(1) Ibid. Q. 141, a. 1 ad jum.

(2) Cf. Meynard O. P., *Traité de la vie intérieure,* Tom. a, c. *Des principes formels éliciiifs de la contemplation extraordinaire.* ubi copiosam invenies segetem testimoniorum ex probatissimis auctoribus theologiae mysticae.

intellectui, eique applicatur. Hic igitur Spiritus Sanctus non solum praedeterminat mentem ad intelligcndum secundum speciale lumen doni, (ita scilicet ut species intelligibiles menti inexsistentes veniant nihilominus in naturalem usum, et consueto ordine de thesauro memoriae depromantur), verum etiam sua operatione immediata species ipsas in mente imprimit, vel certe ordinat sine ullo discursu contemplantis (1). Quin imo infundit quandoque species longe diversas ab eis quas ex phantasmatibus naturaliter acquirimus, eiusdem scilicet ordinis cum illis quibus intelligunt angeli vel animae separatae (2). Unde Dionysius Carthusianus l. i de Contempt a. 12: « Inter mentem angelicam et humanam « ista assignatur distinctio, quod mentes angelicae ac supernae « simplici apprehensione atque intuitu veritatem conspiciunt. Mens «autem humana ad simplicis veritatis intuitum quodam processu « ac discursu ex multis proficiscitur ac pertingit. Sed hoc locum « habet in contemplationibus ad quas ab inferiori per rationis « inquisitionem ac studium pervenitur; non autem in contempla« tionibus quae Spiritu Sancto desuper radiante coelitus infunduntur, Deo mentem supernaturaliter tangente, ungente, ac « illustrante (3). Nempe in talibus habet se mens humana ange« lico modo, et a magno Dionysio deiformis vocatur, quia sim« plici ictu ac coeliformi conspectu veritatem dignoscit». De his divine scripsit S. Teresia quasi e tertio coelo redux, et quoquo potuit modo, arcana referens quae ibi audierat et viderat.

(1) « Agens in infusa contemplatione dicitur *divina patiens,* quatenus «sic se habet suaviter ac pacifice, quod etsi vere agat, (nam contem« plari est vitaliter agere), actus tamen eius ita sunt delicati, tranquilli, «et suavissimi, ut potius eos recipere quam elicere videatur, et potius « iucunde pati quam agi». Thomas a Valgornera, apud Meynard l. c. cap. 1.

(2) « Ad modum qui est naturalis angelo, et supra naturam ho« minis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae, sicut in « viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur». S. Thom. in II, Dist. 23, q. 2, a. 1.

(3) Intellige *supernaturaliter,* id est, supra et praeter communes regulas, pro quanto modus ille, tametsi supra naturam angeli non sit, est omnino supra naturam hominis.

Non tamen in solo genere contemplationis extraordinarius ille modus exercitii donorum attenditur, sed invenitur etiam per ordinem ad agibilia, ut cum divinitus inspiratur homini agere ea quae secundum solas prudentiae regulas vel non licent vel non expediunt. Exemplum habes quoad dona consilii necnon et fortitudinis, in facto S. Apolloniae quae comprehensa ut propter lesu Christi fidem combureretur, cum paulisper quasi deliberans quid agendum esset, stetisset, e carnificum manibus elapsa, alacris in ignem sibi paratum, maiori Spiritus Sancti flamma intus accensa, ex sese semetipsam iniecit. Item in facto S. Catharinae Senensis ea aggredi praesumentis, quae nec conditio, nec sexus, nec aetas ferebant, sicut cum in gravissimis Ecclesiae negotiis sese intromisit, pro restitutione S. Sedis in Urbe plurimum adlaboravit, ad Cardinales qui ab Urbano VI defecerant et nova electione magno schismati principium dederant, minaces misit litteras, etc. Neque enim haec sunt quae secundum communes regulas virginem christianam decent, praesertim vix triginta annos natam. Sed nulla lege tenetur Spiritus Sanctus. Ipse enim est qui ignobilia et contemptibilia mundi eligit ut confundat fortia: *ea quae non sunt* ait Apostolus, *ut ea quae sunt, destrueret.*

QUAEST. LXIX-LXX.

DE BEATITUDINIBUS ET FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI

Postquam de donis egit S. Thomas, corollarii instar subiungit doctrinam de beatitudinibus et fructibus, utpote quae ad dona et virtutes se habeant sicut actus ad habitus.

§ i.

Beatitudines evangelicae (Matth. V, 3-10) sunt excellentes quaedam *virtutum sub adiutorio donorum operationes,* per quas conscendit homo et appropinquat ad terminum beatitudinis aeternae, quin imo in praesenti etiam, quamdam eius veluti delibationem consequitur et gustat. Unde in eis aliqua ponuntur per modum meritorum, et ista sunt propria huius vitae. Aliqua vero ponuntur per modum praemiorum meritis correspondentium, et

ista ad solam futuram vitam pertinent secundum sui consummationem, quamvis, secundum aliquaJem inchoationem in viris perfectis habeantur ante tempus aeternae gloriae, tamquam in arboribus qui primo vere non solum virescunt frondibus, sed et primordia fructuum iam incipiunt proferre.

Porro ratio enumerationis eorum quae ponuntur per modum meriti, haec est. Triplicem beatitudinem assignaverunt Philosophi, secundum triplicem vitam: voluptuosam *(Epicurei)* activam *(Stoici),* et contemplativam *(Platonici et Peripatetici).* - Sed in primis beatitudo vitae voluptuosae est falsa, et rationi contraria, impedimentum beatitudinis verae. Ideo Dominus prius removet vitam voluptuosam, per commendationem eorum omnium quae ad vitam purgativam spectant, et triplici concupiscentiae directe opponuntur: *paupertatis scilicet spiritus,* quae opponitur concupiscentiae oculorum; *mansuetae humilitatis,* quae opponitur superbiae vitae; tum denique *luctus,* qui opponitur concupiscentiae carnis. – At non satis est removere prohibens; unde recto ordine statim veniunt ea quae positive faciunt ad prosecutionem finis. Et ista sunt opera vitae activae, in qua quidem etsi non sit beatitudo ipsa, ut falso Stoici opinati sunt, est tamen via ad beatitudinem. Vita autem activa consistit in iis quae proximis exhibemus, vel ex debito, vel ultra rigorosi debiti mensuram. Ideo duae beatitudines sequentes ponuntur *esuries et silts iustiliae,* tum *exercitium misericordiae.* Ultimo demum, post vitam purgativam qua removetur beatitudinis impedimentum, et vitam activam qua in via beatitudinis proceditur; venit vita contemplativa in cuius perfecta consummatione consistit ipsa beatitudo. Proinde illa quae ad hanc vitam pertinent non praedicantur per modum viae, nec per modum meritorum, sed eorum loco ponuntur effectus duarum vitarum praecedentium disponentes hominem ad aeternam contemplationem Dei in societate sanctorum. Atqui ad hoc ipsum duo nos habilitant. Primo *munditia cordis* quae effectus est vitae purgativae, et praeparat oculum mentis ad videndam lucem supersubstantialem. Secundo *mos pacificus* qui in vita activa acquiritur, dum omnibus suis proximis consentit homo secundum rectam ordinis regulam, neminem turbando.

neminem laedendo, sed magis omnibus benefaciendo. Huiusmodi namque mos pacificus praeparat animam ad ingressum illius civitatis in qua non est modus beatitudinis monasticae, si dicere fas sit, sed potius politicae, pro quanto scilicet Deus ibi erit commune bonum in quo summa consensione omnes ad invicem cohaerebunt, et singulus quisque de aliorum beatitudine, non secus ac de sua propria, felix exsistet. Haec est pax, haec societas sanctorum, ctii propterea inditum est nomen Jerusalem, quod interpretatur visio pacis. – Talibus igitur operum meritis scala beatitudinis conscenditur: in quorum singulis distinguit S. Thomas art. 3 huius quaestionis, id ad quod perficit *virtus,* et id ad quod perficit *donum.* Sed iuxta superius praemissa, distinctio non est accipienda tanquam per membra se invicem excludentia, quasi donum non haberet influere in communia etiam opera virtutis, et virtus non requireretur ad exsecutionem subii miorum operum ad quae impellunt dona. Quippe ista sublimiora opera peculiari quadam ratione attribuuntur donis propter rationem iam dictam in thesi 7 § 2, *Intelliges tertio.*

Tandem considerabis quomodo singulis mysticae scalae gradibus respondeat ipsa beatitudo, quae variis nominibus symboliste significatur, iuxta analogiam eius quod positum est in merito. De quo vide S. Thomam art. 4. Specialiter vero observabis qualiter omnia praemia durante hac praesenti vita, quodammodo in sanctis iam inchoantur. « Nam regnum coelorum potest in « telligi perfectae sapientiae initium secundum quod incipit in eis « spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bo« num animae quiescentis in stabilitate haereditatis perpetuae per « terram significatae. Consolantur autem in hac vita, Spiritum «Sanctum qui paracletus, id est consolator dicitur, participando. « Saturantur etiain in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit «loan. IV-34: *Meus ctbus est ut /atiam voluntatem eius qui « misit me.* In hac etiam vita consequuntur homines misericor« diam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intel« lectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac « vita, qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedente', «filii Dei nominantur. Tamen haec perfectius erunt in patria».

§ 2.

Quoad fructus Spiritus Sancti nota quod in corporalibus fructus dicitur id quod ex planta producitur, quando ad maturitatem pervenit, et quamdam in se continet suavitatem. A corporalibus autem transfertur ad spiritualia, et speciatim ad operationem, pro quanto operatio est actus operantis, et delectationem habet si sit conveniens operanti. Nunc ergo si operatio hominis procedat ab homine secundum propriam facultatem suae rationis, sic dicitur hominis fructus. Si autem procedat ab homine secundum altiorem virtutem, id est divinam, sic dicitur fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis germinatio, secundum illud i Ioan. Ill–9 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo Vianet.*

Inter beatitudines et fructus hoc discrimen ponit S. Thomas: «Ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens ra-« tionem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis « ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde « omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. «Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera in quibus homo « delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae « etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam «virtutibus». De fructibus autem quos Apostolus enumerat, Galat. V, 22-23, vide ipsum S. Thomam, Q. 70. a. 3.

TOTIUS DISPUTATIONIS CONCLUSIO

Hactenus de variis habituum infusorum categoriis per ordinem dictum est, et nullus inventus est locus divisioni illi quam recentissimi quidam novatores introduxerunt, statuentes duas virtutum categorias, alteram earum quas *activas* vocant, alteram earum quae *passivae* ab eis appellantur. Quid autem per activas, quid per passivas virtutes in eorum systemate intelligendum sit, non ita ratum fixumque est, quanquam omnibus modis veritati fidei et sinceritati evangelii jlane derogetur.

Et si quidem quosdam huius scholae magistros audias, per activas virtutes designari viderentur virtutes naturales studio et opera ipsius hominis acquisitae; per passivas vero, virtutes supernaturales quae ex divina infusione sunt. Sed in hoc loquendi modo, primo quidem a sanorum verborum forma omnino receditur, quia si ratione infusionis attribuitur virtutibus passivitas, eodem iure, ut iam in Prooemio notatum est, voluntas deberet potentia passiva appellari, utpote quae nobis sit congenita, non studio et exercitio comparata, sed exsistens a natura. Deinde vero, quod longe gravius est, in purum naturalismum seu rationalismum praeceps est lapsus, cum sic intellectas virtutes activas anteponunt passivis, et praetensam inferioritatem catholicorum respectu protestantium et incredulorum non erubescunt inde repetere, quod in Ecclesia culturae virtutum naturalium aut nullus aut non sufficiens locus detur. Unde Leo XIII in litteris, apostolicis ad Cardinalem Gibbons, 22 Ian. 1899: « Qui nova « sectari adamant, naturales virtutes praeter modum efferunt, « quasi haec praesentis aetatis moribus ac necessitatibus respon- « deant aptius, iisque exornari praestet, quod hominem paratio « rem ad *agendum* ac strenuiorem faciant. Difficile quidem in « tellectu est, eos qui Christiana sapientia imbuantur, posse « naturales virtutes supernaturalibus anteferre, maioremque illis « efficacitatem ac fecunditatem tribuere. Ergone natura, acce- « dente gratia infirmior erit quam si suis ipsa viribus permittatur ? « Num vero homines sanctissimi quos Ecclesia observat palamque « colit, imbecilles se atque ineptos in naturae ordine probavere, « quod christianis virtutibus excelluerunt ? » Et haec quidem erroris forma aperte nos revocat ad paganismum.

Proinde aliis emollire verba curae fuit. Qui non ita crude naturales virtutes praeconizant. sed in virtutibus quas Christianas dicere volunt, generatim distinguunt eas quae decent homines sui iuris effectos, temporibusque nostris apte conveniunt, ab illis quae in humilitate, obedientia, abstinentiave consistentes, praesenti aetati non amplius quadrant, utpote facientes hominem repuerascere et a dignitate viri degenerare. Sed sub hac quoque forma crux Christi evacuatur, et funditus evertitur Evangelium.

Quare hunc etiam modum configit Leo XIII ubi supra: «Cum « hac de naturalibus virtutibus sententia, ait Pontifex, alia co« haeret admodum, qua Christianae virtutes universae in duo «quasi genera dispertiuntur, in passivas, ut aiunt, atque activas; « adduntque illas in elapsis aetatibus convenisse melius, has cum « praesenti magis congruere. De qua quidem divisione virtutum «quid sentiendum sit, res est in medio posita; virtus enim quae «vere passiva sit, nec est nec esse potest... Christianas autem « virtutes, alias temporibus aliis accommodatas esse, is solum velit « qui Apostoli verba non meminerit: *Quos praescivit, hos et « praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Magister et « exemplar sanctitatis omnis Christus est: ad cuius regulam « aptari omnes necesse est, quotquot avent beatorum sedibus « inseri. Iamvero haud mutatur Christus progredientibus saeculis, « sed *idem heri, et hodie, et in saecula.* Ad omnium igitur aeta« tum homines pertinet illud: *Discite a me quia mitis sum et « humilis corde;* nulloque non tempore Christus se nobis exhibet «*factum obedientem usque ad mortem;* valetque quavis aetate « Apostoli sententia: *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixe« runt cum vitiis et concupiscentiis suis.* Quas utinam virtutes « multo nunc plures sic colerent, ut homines sanctissimi praete« ritorum temporum! Qui demissione animi, obedientia, absti« nentia, *potentes* fuerunt *opere et sermone,* emolumento maximo, « nedum religiosae rei, sed publicae ac civilis ».

Ergo omnino respuenda tanquam Evangelio et revelatae veritati contraria, selectio circa Christianas virtutes quarum cultura olim expediebat, et nunc progressu facto, homineque ad maturitatem virilitatis perducto, non expedit amplius. Respuenda pariter virtutum divisio in passivas et activas. Quod si habitibus donorum Spiritus Sancti denominatio passivitatis non absurde forsitan tribueretur, hi tamen minime computantur inter virtutes proprie dictas quae solae sunt principium elicitivum actus liberi et meritorii. Unde in virtutibus ipsis non alia distinctio valet praeter eam qua dispertiuntur in theologicas et morales, et ita quidem ut absoluta principalitas reponatur penes theologicas, ad quarum specialem considerationem iam oportet accedere.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGALIBUS IN SPECIE

(II· ▮ II··, Qq. T-27)·

Post communem considerationem de virtutibus, necesse est ad speciales monographias descendere. Et prae primis considerandae sunt singillatim virtutes théologales, in quibus, teste Augustino Enchirid. c. 4, totius substantia religionis reponitur. « Haec enim maxime, inquit, in religione sequenda sunt ». Caeterum tripartita divisio novae huius disputationis sponte sua consequitur.

CAPUT PRIMUM

DE FIDE

Circa fidem theologicam dicendum primo de eius obiecto, secundo de actu, tertio de habitu.

Verumtamen, priusquam ad singulorum explicationem veniatur secundum ordinem quaestionum S. Thomae, plurimum iuvabit generalia quaedam praemittere, de quibus in toto tractationis decursu frequens erit usus, et quorum accurata notio ubique praesupponetur. Haec autem ad tria reducuntur Primo de evidentia et variis divisionibus eius. Secundo de eo in quo

sita est credendi ratio, deque multiplicibus modis quibus *credere* dici potest et dicitur. Tertio de credibilitate quae intellectui affulgere debet praevie ad actum illius fidei de qua nunc sermo.

De evidentia et variis divisionibus eius.

Evidentia, ut omnes norunt, quamdam importat perspicuitatem qua obiectum praesto est menti, et se ei intuendum porrigit. Ad rem Augustinus, epist. 147, n. 7: « Creduntur illa « quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum quod eis «testimonium perhibetur. Videntur autem quae praesto sunt; «unde et praesentia nominantur vel animi vel corporis sensibus». Quae Augustini verba exponens S. Thomas, Quaest 14 de Verit. a 9, observat rem non indigere declaratione quantum ad ea quae praesto sunt corporis sensibus, quia ibi manifestum est quid praesto sit sensibus, et quid non. « Sed in sensibus animi, in«quit, quid praesto esse dicatur, magis latet. Illa tamen praesto « esse dicuntur intellectui, quae capacitatem eius non excedunt, « *ut intuitus intellectus in eis figatur*. Talibus enim aliquis as« sentitur, non propter testimonium alienum, sed propter testi« monium proprii intellectus». Evidentia igitur nihil aliud erit quam obiectiva enuntiati veritas, sive connexio praedicati cum subiecto prout menti affulgens et in conceptu eius elucens, ita ut homo iudicet aliquid convenire rei vel non convenire, innixus sui proprii intellectus testimonio.

Porro evidentia multifariam distingui potest. Potissimum autem attendenda divisio eius, tum quoad modum quo est in intellectu, tum quoad esse quod reddit praesens intellectui.

1. - Divisio evidentiae quoad modum quo est in intellectu. - Non a longe quaerenda distinctio est, quandoquidem continuo experimur, evidentiam esse in nobis vel perfectam, vel adhuc imperfectam. Est in statu perfecto, quando veritas plene intellectui applicatur, ita ut intellectus sponte et necessario ra-

piatur in assensum, omni possibilitate quomodolibet dubitandi prorsus ablata (1). Est autem in statu adhuc imperfecto, quand videntur quidem firma admittendae veritatis motiva, eaque certo assensu digna, sed simul concurrunt difficultates in oppositum, quae vel nullo modo vel non satis a nobis dilui possunt: qua-

(1) Haec evidentia ommuniter habetur quoad prima et immediata principia quae demonstrari nec debent nec possunt. Communiter quoque habetur quoad res demonstrabiles, ab iis qui demonstrationem capiunt, in certis materiis quae nostro intellectui magis proportionantur, et praesertim in mathematicis. Ibi enim medium demonstrationis est unum, homogeneum, incomplexum. Ibi obiectum humanae menti maxime adaptatur, utpote ex aequo tam rationi quam imaginationi subiacens. Ibi denique conclusiones nunquam habent aut habere possunt quamlibet apparentem oppositionem, aut cum factis experientiae aut cum principiis a priori Quo fit ut nequeant ab extrinseco occurrere difficultates quae consequentiarum legitimitatem vel minimum obscurent. Ad rem S. Thomas in Boetium de Trin. Q. 6, a. i, q. 2: «Cum (scientia) mathematica sit «media inter naturalem (id est physicam) et divinam, ipsa est utraque «certior. Naturali quidem, quia eius consideratio est a motu et materia «absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex «hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus «dependet, scilicet a consideratione materiae et formae, et dispositio«num materialium, et proprietatum quae consequuntur formam in ma«teria. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare «plura, est difficilior cognitio. Ex hoc vero quod eius consideratio est circa «res mobiles, et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est mi«nus firma, quia eius demonstrationes ut in majori parte sunt, ex hoc quod «contingit aliquando aliter se habere. Et ideo, quanto aliqua scientia «magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae. ut me«dicina, alchimia, et moralis, minus possunt habere de certitudine prop«ter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, «et propter eorum variabilitatem. — Est autem processas mathemati«cus certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est «scientia divina, sunt magis remota a sensibus a quibus nostra cognitio «ortum sumit. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt, et imagina«tioni subjacent, ut linea, figura, numerus, *et* huiusmodi. Et *ideo intel*«lectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem «accipit, et certius, quam cognitionem intelligentiae alicuius, vel etiam quidditatem substantiae, potentiam et actum, et huiusmodi. Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certiorquam naturalis et theologica, et multo plus quam aliae scientiae operativae, et ideo ipsa

tenus scilicet, etsi appareat difficultates eiusniodi (si recte perpendantur) non elidere rationum firmitatem, et non posse generare nisi imprudentem atque irrationabilem formidinem, adhuc tamen aliquid obstat quominus sua perspicuitate veritas mentem omnino constringat ac necessitet fl).

« maxime dicitur disciplinariter procedere, et hoc est quod dicit Ptole- « maeus in principio Almagesti ». Vides ergo quomodo scientiae mathematicae, ratione obiecti differant tum a naturalibus seu physicis, tum a metaphysicis et divinis. Ab illis quidem, pro quanto obiectum est incomplexum et immobile; ab his vero, pro quanto est infimum et imaginationi familiare. Non mirum igitur est si perfectae ibi evidentiae locus sit, quam inique in aliis materiis ex aequo exigunt qui supra mathesim nihil aestimant aut vident. Non quod eiusmodi evidentia alibi quoque dari non possit, sed quod ad illam multo maior vis intellectiva requiratur. De caetero, etiam quando non datur, adhuc esse potest et est evidentia fundans veram certitudinem rationalem, ut ex sequentibus apparebit.

(i) Concurrunt, inquam, difficultates in oppositum, sive ex factisexperimentalibus secundum ea quae exterius apparent acceptis, sive ex suppositionibus per se quidem contradictoriis, adhuc tamen phantasiam a qua in plerisque dependemus percellentibus, aliisque huiusmodi. Sume ad exemplum existentiam Dei. Quis excultae rationis compos sibi ipsi conscius non est quod non exsistit a se, sed ab alio, et quod huius suae existentiae principium sufficiens nequaquam esse potest in iis qui utpote eiusdem secum naturae, eadem secum insufficientia laborant? Unde statim sequitur, unumquemque in natura humana exsistentem pendere ab aliqua causa quae supra homines, adeoque supra visibilem mundum sit, et ipsa a nullo alio dependeat. Haec sane ratio firma, et certissimo assensu digna. Nunc autem in contrarium occurrit, vel processus in infinitum in eadem serie progenitorum, vel systema evolutionis cui apparentiam conciliant ea quae exterius et superficie tenus in hoc adspectabili universo contingunt. Videmus enim res huius mundi sponte sua e seminalibus causis oriri, crescere, maturescere, et ad perfectionem venire. Unde exsurgit phantasma illud spontaneae eductionis e materia aeterna et infecta, quod etsi per rationem rectam omnino explodatur ex principio a priori certissimo, nihil scilicet quod careat perfectione in actu posse esse adaequatam causam acquirendi vel dandi perfectionem in actu, etc. etc., non tamen tanta efficacia plerumqne expellitur, ut phantasiae influxus prorsus elidatur. Quo fit ut locus dubitationi, irrationabili quidem, sed tamen possibili, adhuc remaneat. Et similiter contingit quoad plerasque alias veritates quae sunt in ipsis fundamentis vitae moralis.

Tum ergo non solum dubitandi prudenter, et ideo mens sub voluntatis motione relinquitur, ut deliberat i formidine deposita, firmiter adhaereat ei quod videt non posse nisi irrationabiliter in dubium revocari.

Haec ultima assertio est contra Cartesium, qui reponendo universale critérium rationalis certitudinis in ea sola evidentia quae nec possibilem, quamtumvis imprudentem, formidinem compatitur, totius vitae moralis convelluit fundamenta, et latissimam scepticismo aperuit viam (1). Caeterum cartesianum principium est tum contra rectae rationis dictamen, tum contra communem sapientum persuasionem. - Est, inquam, contra communem sapientum persuasionem, nam certe multa sunt in naturali philosophia quae communiter ut demonstrata habentur, tametsi non communiter excludatur, in iis etiam qui demonstrationem capiunt, omnis possibilitas dubii imprudentis. Unde Aristoteles dixit, imbecillis ingenii esse, veritatem certam propter difficultates relinquere. Ubi aperte supponit esse veritates certo demonstratas quibus refragari adhuc est possibile, quatenus circa eas intellectus non immobiliter determinatur independenter ab omni motione voluntatis, ut supra. - Est etiam contra rectum rationis dictamen, nam recta ratio dictat quod ubi habetur evidentia dignitatis motivorum ad assensum firmum, fiimiter veritati adhaerendum est, quamvis veritas ipsa in quadam adhuc penumbra versetur, ratione debilitatis intellectus non valentis omnes rationes omniaque sophismata in contrarium occurrentia dissolvere. - Tenendum itaque est, quamdam esse veritatis evidentiam

(1) Eos nunc omitto qui Kantianis deliriis abrepti, eam videntur abnuere evidentiam, quae ipsam quoque possibilem formidinem procul pellit. Sicut cum statuunt, *quaestionem nunquam exhauriendam et semper renoscentem, problema unicuique homini propositum, cuius sotuhoni insudat et insudabit omnis philosophia, in hoc esse repositum. Irum eristant realitaies in se!* Egregie quidem, et plus quam dici potest, praesertim quia, semel admissa quaestione, reipsa non apparet unde solvi possit. Sed hanc philosophiam quam nonnulli *modernam* dicere \elknt. *somnambulantium philosophiam* rectius appellaveris.

quae omnem etiam possibilem formidinem excludit, et aliquam aliam quae prudentem solum et rationabilem haesitationem nata est removere.

Hinc duplex datur in ordine scientiae assensus. Unus qui adaequat perfectionem scientiae, quia omnino quietatur intellectus, cui nec ipsa dubitandi possibilitas adest. Alter vero, quia perfectione scientiae aliqualiter deficit, quia intellectus undequaque quietatus non est, sed indiget imperio voluntatis ad hoc ut imprudens haesitatio comprimatur. Quare assensus iste, etsi simpliciter ad scientiae ordinem pertineat, aliquid tamen de imperfectione fidei participat, pro quanto nonnullus est ibi voluntatis interventus, quamvis longe aliter ac in fide ipsa. Nunc enim intervenit voluntas, *solummodo ad removendum prohibens, id est impedimentum irrationabilis dubitationis,* adeoque per accidens; causa autem *per se* firmitatis assensus non sunt nisi rationes perspectae ab intellectu, seu veritas intus menti apparens. Et propter hoc dixi actum hunc esse actum scientiae, simpliciter loquendo; nam in fide intervenit voluntas, non ut mera causa per accidens firmae adhaesionis, sed ut causa directa, ex propria ratione et natura motivi requisita, prout ex dicendis infra satis apparebit.

Et de duplici statu quem habet vel habere potest evidentia in intellectu nostro, hactenus. Sequitur nunc altera divisio quae in praesenti materia potioris etiam momenti est.

2. – Divisio evidentiae quoad esse quod reddit praesens intellectui. – Sic dividitur evidentia in intrinsecam et extrinsecam, et rursus evidentia extrinseca pluribus modis dici potest.

Evidentia intrinseca est de esse rei in seipsa, in quantum scilicet, proposita aliqua enuntiatione circa rei exsistentiam, vel naturam, vel proprietates, affulget intellectui connexio praedicati cum subiecto. Affulget, inquam, quacumque ratione et modo: sive absque ullo medio interposito, ut in primis principiis et iis quae constanti sensuum experientia comperimus; sive per aliquod medium subiecto intrinsecum eiqüe realiter identicum, sicut cum ex summa Dei simplicitate innotescit eius infinitas· sive etiam

per medium distinctum quidem, sed in subiecto virtual tentum, sicut cum ex efl··' films demonstratur existentia causae, atque ita porro.

Evidentia autem extrinseca dicitur illa quae tota versatur circa quoddam esse extrinsecum rei, puta, esse attestatum, esse credibile. Tunc enim nequaquam affulget intellectui veritas enuntiationis secundum se, sed solum affulget ei quod fuit attestata veraci testimonio, vel quod sit prudenter credibilis propter testantis auctoritatem. Porro evidentia de re praecise ut attestata per verax testimonium, nomen habet *evidentiae in attestante*. quae etiam potest esse vel perfecta vel imperfecta, ut supra. Evidentia vero de re prout prudenter affirmabili propter alicuius testificantis auctoritatem, appellari solet *evidentia credibilitatis.* Huius natura et discrimen ab evidentia in attestante apparebit in sequentibus, nec oportet nunc de ea uberius disserere, cum eius notio accurate enucleanda sit in § 3. Interim duo in praesenti observata velim, quae ad dicendorum intelligentiam sunt necessaria.

Primum est, quod non tantum evidentia credibilitatis, verum etiam evidentia in attestante iure et merito computatur ut extrinseca, minime vero evidentia quae est ex effectibus. In quo quidem una tantum difficultas occurrit, quia quibusdam videri posset attestationem non esse magis extrinsecam rei attestatae quam causam effectui: unde sequeretur utramque evidentiam in eadem categoria esse reponendam. Sed facile negatur paritas, quia res gttestata nequaquam continetur in attestatione secundum esse, sed solum secundum dici, et ideo est ei prorsus extrinseca. At longe aliter se habet effectus ad causam, quia effectus virtualiter continetur in causa secundum suum esse, et ita ab ea dependet, ut, ipso posito, necesse sit causam praeexistere. Hinc igitur fit ut effectus vere ducat ad demonstrationem causae secundum se, non autem attestatio ad rei attestatae evidentiam in seipsa.

Aliud quoque animadvertere iuvabit quoad celebrem quaestionem de incompossibiiitate fidei cum scientia de eodem obiecto, ne postea suboriatur magna confusio. Notandum scilicet

quod quacumque sententia supposita, non omnis evidentia excludit fidem, sed illa sola quam diximus intrinsecam: illa nimirum evidentia quae facit apparere veritatem rei secundum proprias rationes, et quidem ita perfecte ut omnis etiam possibilitas quocumque modo dubitandi absolute removeatur. In tantum enim evidentia fidem destrueret vel repelleret, in quantum fides est de non visis; porro sola evidentia intrinseca facit ut res sit visa. Imo vero, nisi haec ipsa intrinseca evidentia adeo plena sit et perfecta, ut intellectus sponte sua in assensum rapiatur, adhuc in omnium opinione remanebit fidei locus, quia adhuc res est quadantenus non visa, adhuc manet intellectus sub dominio voluntatis, cui integrum est movere mentem ad assentiendum propter unum vel alterum motivum, adeoque etiam prcpter motivum fidei de qua iam sermo habendus est.

§ 2.

Quid sit credere, et quot modis dicatur.

Assensus fidei nihil aliud est quam actus credendi. Igitur, in quo sita sit credendi ratio, et quot modis, nec omnino univocis, nec etiam omnino aequivocis, ipsum credere communiter accipiatur, nunc est declarandum.

Si rationem credendi in sua generalissima acceptione investigemus, facile perspiciemus quod credere importat assensum intellectus non quietati per apparitionem veritatis. Unde Augustinus de praedest. SS. c. 2 dixit quod credere est *cum assensu cogitare,* vel, quod idem est, *cum cogitatione assenliri.* Cogitationem autem nunc intellige inquisitionem intellectus cui pro sua parte satisfactum non est, seu motum illum in mente naturaliter insurgentem quamdiu mens non pervenit ad perfectionem sui actus in intuitione evidenti (1). Itaque id sibi vult Augustinus

(1) «Cogitare sumi potest uno modo communiter pro qualicumque «actuali consideratione intellectus... Alio modo dicitur *cogitare* magis .proprie, consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione,

quod credens assentitur non habendo evidentiam rei de qua est assensus; hinc enim sequitur non auferri cogitationem, aut certe causam et radicem cogitationis. Et quia ad huiusmodi assensum intellectus non est ex propriis sufficienter determinatus, sed indiget motione voluntatis, (nam ex sese non determinatur nisi ah intelligibili viso, hoc est, sine obscuritate ulla apparente, universalissima credendi ratio potest hoc alio modo aequivalenter declarari, utputa si dicamus quod credere est assentire sub imperio voluntatis moventis intellectum.

Porro multipliciter contingit ut habeatur assensus ex imperio voluntatis moventis intellectum. Sane, ut iam dictum est in § i, movetur in primis intellectus a voluntate, quando evidentia rei non ita perfecte intellectui affulget, ut tollatur omnis possibilitas dubitandi, sed solum dubitandi prudenter. Tunc enim iuxta ibidem praemissa, habet voluntas intervenire, quamvis per accidens tantum, et tamquam removens prohibens, nec tam ex natura motivi assensus, quam ex circumstantiis eius in apprehensione intelligentis. Nihilominus, ex hoc ipso quod suus adhuc voluntati remanet influxus, aliqualiter participatur ibi credendi ratio, et hoc modo vulgo dicitur quispiam *credere existentiam Dei ex iis quae facta sunt,* abstractione etiam facta ab omni revelatione positiva, pro quanto scilicet evidentia non eousque perfundit intellectum, ut per ablationem omnis possibilis dubii, quantumvis imprudentis, penitus eliminetur necessitas applicationis quae a voluntate sit. - Movetur praeterea, et multo magis intellectus a voluntate, quando adest ratio faciens aliquo modo apparere unam contradictionis partem prae altera, non tamen sufficiens ad ecxludendum *formidinem etiam rationaôi/em* de

«antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem «visionis, et secundum hoc Augustinus dicit I. 15 de Trin. c. 19, quod « *Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio, «quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque indeformata, ver- «bum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intel- «ligi, non aliquid habens formabile quod possit esse informe.* Et secun- «dum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum «perfecti per plenam visionem veritatis». S. Thom. 2 2. Quaest. 2, a. 1.

opposito. Nam in his rerum adiunctis multo minus determinatur intellectus ad assentienduin ex solo inlelligibili. Quin imo, non solum per accidens, sed per se et quantum est ex ipsa conditione motivi, necessaria est voluntatis motio, sub qua non potest tunc haberi plus quam opinativum indicium. Porro, hac rursus ratione sermo apud homines usitatus quemdam credendi modum agnoscit, nam solemus communiter dicere : *Ifoc mihi non constat, credo tamen ita esse,* qua in locutione, credere idem est ac opinari.- Verumtamen in duobus modis hactenus declaratis non est nisi impropria vocis usurpatio. Et ratio est quia in primo modo, unum de his quae sunt de ratione credendi, scilicet intellectum determinari per voluntatem, contingit solum per accidens ; porro quidquid est per accidens non specificat, nec denominat rem simpliciter, sed secundum quid tantum. In secundo autem modo, alterum quod importat credendi ratio, scilicet assentiri, non invenitur nisi deficienter et diminute; non enim absolute assentitur qui uni parti adhaeret cum formidine alterius, sicut accidit opinanti. Uno demum verbo, iuxta termini proprietatem, credere importat primo assensum firmum, deinde vero assensum in quo per se et ex intrinseca motivi natura imperium voluntatis exijitur; alterultra autem conditio deest in utroque ex modis praedictis.

Superest itaque ut credere dicatur proprie, quando non ex intrinsecis rationibus, sed solum ex alterius testimonio intellectus firmiter adhaeret rei testificatae ζl). At rursus hoc fit dupliciter.(i)

(i) Nota quomodo in eiusmodi adhaesione *plene* verificetur notio superius ex Augustino tradita. Rem bene declarat 8. Thomas de Verit. Quaest. 14, a. r : «Dubitans, inquit, non habet assensum, cum non in« haereat uni parti magis quam alii. Similiter nec opinans, cum non fir« metur eius acceptio circa alteram partem. Intelligens autem habet qui« dem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret ; non habet autem «cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. Sciens «vero habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem «assensum, et assensum terminantem cogitationem ; in scientia enim mo« tus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur « per viam resolutionis, et sic non habet assensum et cogitationem quasi «ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed

Unde, etiam in propria termini acceptione, credere analogice dicitur, ut notavit S. Thomas de Verit. Quaest. 14. n. 9 ad 4.

Et primo quidem potest esse assensus *propter evidentiam in attestante,* seu pure et simpliciter quia evidens intellectui est quod in testificando testificans nec falli potuit nec fallere: puta quia evidens mihi est aliquid fuisse attestatum ab eo qui est prima Veritas; vel quia evidens mihi est post considerationem omnium circumstantiarum alicuius testimonii humani, quod in eo nec error obrepsit nec fallacia. Tunc evidentia illa non est tantum de praerequisitis ad assensum, sed est ipsum motivum super quo fundatur assensus, propriaque ratio mensurans eius firmitatem ac certitudinem. Tunc ille qui credit non fidit testificanti. sed solum evidentiae quam habet de testimonii veritate, et sic credendo non honorificat testificantem, quasi in actu exercito signans quia verax est. Etenim, quantum est ex modo talis adhaesionis, eadem indifferenter ratione crederet ex testimonio cuiuscumque, etiam illius quem vilissimum et mendacissimum hominum reputaret, sicut patet exemplo iudicis firmiter credentis ea quae reus in iudicium adductus contra se confitetur, ex hoc scilicet quod perspicuum ipsi sit, attestantem nec falli *nunc* posse, nec fallere. Ideo haec evidentia est quae iudicis fundat fidem, minime vero confitentis dignitas sive auctoritas quae in eius aestimatione nulla omnino est. Vere igitur dicendum quod assensus tunc fundatur super affulgentem menti evidentiam. Attamen, cum dicta evidentia sit omnino extrinseca rei attestatae, et

«in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo; non enim assensus ex «cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat; quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, 2 Cor. X-5, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente ».

nequaquam faciat apparere obiectum in semetipso, minime videtur sufficere, seclusa applicatione voluntatis. Nam etsi perfectam in attestante evidentiam supponas, semper verum est quod intellectus ex sese non movetur nisi ab intelligibili viso, et ideo, hac perfecta evidentia extrinseca supposita, necessitatur quidem quantum in se est, ad indicandum quod testimonium sit conforme obiecto, sed nondum rapitur in assensum rei secundum seipsam, eo quod ista manet in se omnino obscura. Verumtamen, quia perspicue videt intellectus absurdum fore si assensus denegetur, imo omnino inutile et ad nullum bonum etiam apparens ordinabile, voluntas non manet libera applicandi intellectum ad assensum, sed necessario movet eum ad firmiter adhaerendum rei testificatae. Hoc modo intelligo id quod dicit S. Thomas de fide daemonum, et de ea coactione in credendo quae assimilatur quadantenus coactioni mercatoris proficientis merces in mare, ingruente procella. « Dicendum, ait (1), quod intellectus credentis « assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se « vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed pro- « pter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem « voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere « ex duobus. Uno modo, etc... Alio modo, quia intellectus con- « vincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicun- « tur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis « propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et « adhiberet signum suscitando mortuum, ex hoc signo convince- « retur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a « Deo qui non mentitur, licet illud futurum quod praedicitur, in « se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. « Dicendum est ergo quod... fides in daemonibus est solum se- « cundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus « percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse, quamvis ipsi res « ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse tri- « num et unum, vel aliquid huiusmodi. Ad primum ergo dicen- « dum quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signo-

(1) S. Thom. 2-2, Quaest. 5. a. 2.

« rum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis «ipsorum quod credunt».

Nunc autem aliter omnino contingit dari assensum ex alterius testimonio, scilicet non praecise propter evidentiam veri testimonii, *sed propter dignitatem quam habet testificans ad hoc ut fidatur sibi, et sibi in tenendo id quod asserit, praecise quia asserit, mens audientis acquiescat.* Et hic modus multum differt a praecedenti. – Primo differt, quia etsi evidentia etiam perfecta in attestante possit ibi concomitanter haberi, non tamen est ipsa assensus ratio formalis. Non enim nunc assentior praecise quia mihi evidens est rem fuisse attestatam haud fallaci testimonio, ita scilicet ut gradus firmitatis seu certitudinis debeat commensurari gradui evidentiae de testimonii veritate. – Secundo differt, quia scientia et veracitas testis quae sufficere potest ad fidem priori modo dictam, non sufficit ad fidem de qua in praesenti. Etenim, ad hoc ut habeatur evidentia in attestante, satis est ut appareat testem in casu determinato non fuisse *de facto* in errore, et *de facto* non esse mentitum, quod quidem contingere potuit etiam per accidens, seu praeter morem et consuetudinem attestantis. At vero in praesenti, *motivum assensus est dignitas vel ius loquentis ad docilem mentis acquiescentiam seu etiam submissionem.* Quae quidem dignitas non est in eo qui per accidens non erat, et per accidens dicit veritatem, sed in eo solo qui in certo saltem ordine instruitur scientia, et praesertim habitu veracitatis. - Tertio differt, quia in fide cuius motivum est evidentia in attestante, requiritur quidem determinatio voluntatis, sed ubi dicta evidentia est perfecta, haec determinatio necessario et inimpedibiliter sequitur iuxta superius praemissa. At vero in fide cuius motivum est loquentis auctoritas sub formali ratione auctoritatis cui dignum est acquiescere, voluntas est semper libera applicandi vel non applicandi intellectum ad huiusmodi obsequium. Unde etiam efficitur, hanc solam fidem, et non aliam, meritoriam esse posse atque ex parte credentis honorificam attestant). – Quarto differt, quia in hac fide gradus firmitatis est semper secundum mensuram auctoritatis quae in loquente noscitur existere, quidquid sit de perfectione evidentiae sub qua

haec ipsa auctoritas mihi innotescit. Adeoque, etsi evidentia quam habeo de divina infallibilitate et veracitate non sit super omnia, attamen quia semper scio auctoritatem Dei (si est) omnibus praevalere, credens propter auctoritatem Dei, semper credo assensu qui debet esse firmus super omnia. – Quinto demum differt, quia qui credit propter evidentiam in attestante, (etiam quando attestans est Deus), numquam credit propter motivum increatum; evidentia enim cuiuscumque enuntiabilis nobis propositi semper aliquid creatum est. Nunc autem, qui credit propter auctoritatem Dei reduplicative in quantum huiusmodi, vere ponit actum theologicum, quia in assensu suo innititur alicui quod est a Deo indistinctum. Unde tandem apparet quam vere dicat S. Thomas, obiectum fidei Christianae esse ipsam primam Veritatem.

Aliae adhuc differentiae notari possent, quae in decursu huius disputationis satis declarabuntur. Interim vero, id certissime ex praemissis constat: videlicet, fidem proprio etiam sensu acceptam dici analogice analogia proportionalitatis, tum *de assensu qui nititur evidentiae veri testimonii,* sicut cum historicus credit ea quae in consentientibus testimoniis coaevis narrata reperit, tum *de assensu qui nititur attestantes auctoritati formaliter sub ratione auctoritatis,* sicut cum puer credit matri, et indoctus docto, vel cum iis quae ad ordinarium vitae commercium pertinent, unusquisque credit audita a viro bono, unice quia, ut praesumere licet, dignus est ille cui fidatur. Insuper constat quod in hoc ultimo assentiendi modo tanquam in principe analogo, per prius verificatur fidei ratio. Ibi enim vel maxime aliquis assentitur *fidendo,* quasi in manus alterius committendo assensum, suum. Ergo haec est fides propriissime dicta, quae omnino debetur Deo; fides de qua praesens indago procedit, quaeque dividitur in humanam et divinam, secundum quod creditur propter humanam vel divinam auctoritatem. (1).(i)

(i) Nota quod haec divisio propria est fidei quae innititur auctoritati sub ratione auctoritatis, non autem fidei quae habet pro obiecto formali evidentiam in attestante. Non enim diversificatur evidentiae ratio ex hoc quod est de attestatis a Deo vel ab homine. Diversificatur autem auctoritas.

Sive autem de humana fide sermo sit, sive de divina, sive de supernatural!, sive de naturali, semper eadem est objectiva eius resolutio, ut constat ex dictis in Prolegomeno tractatus, cap. 3, § î. η· 3· Et ideo, proportionaliter applicando ea quae de propria ratione fidei humanae naturaliter nota supponuntur, iam ex nunc facile erit perspicere, saltem in generali, quae sit genuina fidei theologicae analysis, quaeve eius resolutio in auctoritatem Dei revelantis. Apparebit namque, quod Dei loquentis auctoritas attingi debet ante fidei actum et in ipso fidei actu, aliter tamen atque aliter. Ante fidei actum, absolute *ut res,* quae etiam cum non sit per se immediate nota, innotescat necesse est per omnis generis argumenta seu media quibus alias intellectus humanus certiorari potest. In ipso autem fidei actu, non amplius ut res, sed pure ut ratio assensus in rem revelatam, hoc est, non ut *quod* affirmatur vel creditur, sed ut *propter quod* aliquid creditur, quodque seipso firmat adhaesionem credentis, eamque ultimo terminat quin detur locus ulteriori resolutioni.

Et re quidem vera, omnis fides est essentialiter assensus intellectualis imperatus a voluntate Porro quoties mediante voluntate assensus imperatur, oportet ut antecedenter ad assensum ipsum, sciatur non solum id de quo assensus quaeritur, verum etiam an existât et cuiusmodi sit motivum assentiendi. Quomodo enim voluntas faceret intellectum assentin' propter rationem aliquam, cuius existentia et natura non fuisset ei per prius monstrata ab ipsomet intellectu? Tunc igitur ratio illa debet praevie cognosci ; cognosci, inquam, antequam actu exerceat motivi munus, adeoque ut materiale obiectum ad quod terminatur cognitio, et hoc est cognosci absolute ut res, seu ut *quod.* Si ergo in omni fide auctoritas loquentis qua constat motivum assensus, praevie innotescat necesse est, (an sit et qualis sit), idem profecto dicendum est de auctoritate Dei revelantis in *ordine ad* fidem divinam. Et quia haec auctoritas ac revelatio non est aliquid per se notum, idcirco eius notitia ultima resolvitur in omnia motiva vel signa quibus in cognitionem exsistentiae et attributorum Dei, necnon et facti locutionis eius, humana mens naturaliter duci potest.

Verumtamen adhuc consistitur pure et simpliciter in necessariis ad fidei actum praerequisitis. Nunc vero, semel ac introducta fuit in intellectu cognitio auctoritatis et locutionis Dei ut praevia conditio, iam potens est voluntas imperare assensum circa ea quae attestata sunt a prima Veritate, idque propter ipsam eius auctoritatem quae amplius non attingitur *ut quod,* sed mere *ut quo,* seu ut *propter quod:* Sicut visus, inquit « Gotti P), attingit colorem quia lucidum, quatenus eodem actu «attingit colorem et rem visam, et lucem ut rationem videndi» Nec oportet profecto ut propria certitudo actus fidei proportionetur certitudini actus praecedentis, quia ut mox insinuatum est, rationes quibus suadetur Dei auctoritas et locutio, non sunt nisi introducentes in intellectu id quod erit deinde formale fidei obiectum in actu exercito. Ipsum autem formale obiectum quomodocumque inductum, et ex quocumque argumento, si modo vere exerceat munus suum, semper aequali modo exserit vim sibi propriam respectu obiecti materialis, faciendo illud summa certitudine credendum. Cuius rei aliquale exemplum accipere potes ex vapore aquae in locomotiva, qui habet vim semper aequalem, quaecumque sit causa vel medium per quod ei aperta est via.

Et hinc statim apparet quomodo fides divina ultimo resolvatur in Dei auctoritatem, sicut fides humana in humanam. Si enim quaero a fideli, cur Trinitatem credis? respondere debebit, quia qui Trinitatem revelavit Deus dignus est fide, et quidem super omnia. Et responsio est adaequata, nec possibile est ulterius inquirere *in eadem linea.* Nam si in linea directa eodemque ordine causarum ulterius inquireres, deberes quaerere: Cur credis id quod dictum est a fide digno? Quae interrogatio est stulta et impertinens. - Et simile est in fide humana. Nam si a quopiam quaeras, cur credis hoc? et respondeat ille, quia Caius mihi dixit, adhuc quidem urgere potes: Cur credis id quod Caius tibi dixit? Cum autem alter responderit, quia Caius dignus est fide, non est possibile ulterius progredi in eadem linea, quia

(i) Gotti, de Fide, Quaest. I, Dub. 4, g 2.

perventitur ad rationem sufficientem, Si enim quaeras: Cur habes Caium ut dignum fide?
assensus sive actus credendi, et deflectis ad causas illius cognitionis quae solum praesuppositive se habet ad fidem. – A pari ergo, si ad responsionem, *credo Trinitatem quia Deus dignus fide super omnia cam revelavit,* urgeres dicens: *(Jndenam scis Deum esse dignum fide, vel revelasse Trinitatem ?* iam non inquiris de proprio motivo sub quo et propter quod assentior, sed solum quaeris undenam praesupposuerim exsistentiam illius auctoritatis quam ut rationem assentiendi nunc assumo, ac per hoc, petis motiva, non iam ipsius fidei secundum se, sed cognitionis quae praecedit, et se habet tantum ut praerequisita conditio.

Ergo si sermo sit de obiectiva resolutione actus fidei in suis intrinsecis considerati, nihil aliud est quaerendum ultra auctoritatem loquentis cui ultimo fides ipsa innititur. Sed si quaestio fiat de eo quod debet praecedere fidem, ad hoc ut ipsa prudenter seu rationabiliter a voluntate imperetur, sic assignandae remanent rationes ex quibus intellectus per prius efficitur certior tum de summa Dei auctoritate tum de facto revelationis eius, et ex consequenti exponenda venit evidentia illa credibilitatis quam divina fides non solum non excludit, sed etiam exposcit atque appellat.

§ 2-

Quid sit credibiiitas et evidentia credibilitatis.

Credibilitas in praesenti dicit extrinsecam illam obiecti cuiuspiam seu doctrinae conditionem, ex qua habet ut possit terminare prudentem actum credendi ob attestants auctoritatem. Et si haec ipsa conditio evidenter menti appareat, tunc habetur credibilitatis evidentia quam signat S. Thomas cum dicit: « Ea * quae sunt fidei considerari possunt sub communi ratione cre-« dibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet

« nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, «vel propter aliqtiid ciusmodi (1).

Haec evidentia distinguitur primo ab *evidentia veritatis,* dummodo veritas nunc sumatur, non sensu transcendental! et universalissimo, (quippe et ipsa credibilitas quaedam veritas est), sed sensu restricto pro veritate rei in seipsa. Si enim dicam Trinitatem evidentem evidentia credibilitatis, absit ut ipsimet propositioni qua enuntiatur Deus trinus in personis, evidentiam attribuam, sed solum illi alii qua Trinitas asseritur posse prudenter credi fide divina. – Item distinguitur ab *evidentia in attestante* quae est formaliter de obiecto, non quidem prout esse potest terminus prudentis actus credendi, sed prout fuit attestatum attestatione nulli errori, nulli etiam fallaciae de facto et in casu de quo agitur, obnoxia. At contra, evidentia credibilitatis tota quanta est versatur circa affirmabilitatem alicuius enuntiati propter motivum auctoritatis, ut supra (2). Et pendet ex duobus: Si certa sit personae auctoritas ob quam credendum est, si insuper certa sit attestatio per quam auctoritas huius personae ad determinatum obiectum applicatur. Certam porro dico saltem ad exclusionem omnis dubii quo vir prudens moveri possit. Non

(1) 2-2, Q. i, a. 4 ad aum.

(2) Hic bene nota quomodo utraque evidentia, tum *credibilitatis,* tum quae dicitur *in attestante,* omnino possit circa idem concomitanter haberi. Sed ubi habetur una, non ideo habetur et altera. Si enim de aliqua re tot testimonia in unum coeuntia concurrant, ut perspicuum fiat, nullum in bis esse potuisse errorem aut fallaciam, iam habebis evidentiam in attestante. Numquid ipso facto, et evidentiam credibilitatis de qua nunc loquimur? Minime gentium, quia non eo ipso apparet rem esse prudenter affirmabilem propter testificandum auctoritatem. Aliud quippe est *auctoritas testis,* et aliud *veracilas testimonii.* Auctoritas enim in teste consideratur ex hoc quod eius attestationes sunt lege constanti et ordinaria ad verum determinatae, propter perfectiones seu habitus sapientiae et veracitatis quibus decoratur. Veracitas vero testimonii independenter a virtute et sapientia testis innotescere potest, nimirum ex multiplicibus circumstantiis quibus testimonium vestitur. Sic v. g., quoties datur confitens reus, evidentia est in attestante, non autem evidentia credibilitatis quae huius nostrae indaginis obiectum est. Cave ergo confusionem.

enim ad perfectam evidentiam de qua in praesenti, necessario requiritur perfecta mia de auctoi existentia. Et ratio statim apparebit vel ex sola consideratione terminorum. Credibilitas namque nihil plus ponit quam requisita ad prudentiam seu rationabilitatem adhaesionis fidei; adhaesionis scilicet quae sit ex motivo et secundum pondus auctoritatis Dei revelantis. Atqui notum est in terminis, adeoque evidentia omnimoda, quod tunc potest esse prudens eiusmodi adhaesio, quando ipsa auctoritas et attestatio sic constat, ut omni rationabili haesitationi locus praecludatur.

Observandum tamen interea est, quod si ad rationabilem et prudentem fidem minime praerequiritur perfecta de auctori tate et attestatione Dei evidentia, non ideo obstare existimanda est. Et hoc dico propter quosdam qui attendentes essentialem obscuritatem fidei, putaverunt fidem ipsam de qua nunc loquimur, non esse amplius possibilem quando id quod est fidei motivum, omnino evidenter intellectui affulget. Sed in hoc, nescio an in magna aequivocatione non versentur. Cum enim dici solet quod actus fidei est essentialiter obscurus, sensus est, ut videbimus, quod motivum non facit apparere veritatem eius de quo est fides, scilicet veritatem obiecti materialis. Sed profecto sensus non est quod ipsa loquentis auctoritas propter quam assentimur, debeat esse non apparens, aut saltem non perfecte apparens. Unde S. Thomas ubique dicit quod obiectum fidei nostrae est ipsa prima Veritas non visa, scilicet intuitive; nusquam vero dicit quod sit auctoritas Dei loquentis non perspecta, eo nempe modo quo Dei attributa et operationes in statu viae perspicere valemus. Et re quidem vera, semper intellectus videre debet id propter quod assentitur, etiam quando assentitur sub motione voluntatis. Imo vero quanto clarius videt dignitatem Dei, quanto evidentius scit Deum esse locutum, tanto etiam magis apparet fidei obligatio. — Nec iterum obstat libertas actus *fidei,* quam alii pessumdari putant, ubi perfecta est evidentia tum de auctoritate, tum de attestatione. Nam ibi etiam aequivocatio latet. Sane vero, si perfecte evidens sit auctoritas et attestatio, concomitanter etiam habetur perfecta evidentia in attestante, ac per

hoc, necessitatur homo aci eam fidem quae huic evidentiae innititur iuxta superius praemissa de fide daemonum. At longe altenus rationis est fides habens pro motivo auctoritatem sub formali ratione auctoritatis cui mens acquiescit. Sed et eius discrimen a fide primo modo dicta satis expositum est in superioribus. Porro hic modus fidei, si sermo sit de obiecto attestato et non evidenter viso, semper est in libero credentis arbitrio reposita, quia semper liberum mihi est assentin' per modum fidentis verbo alterius, captivando intellectum in obsequium eius. - Sic igitur, fidei de qua nunc loquimur, minime officeret perfectissima etiam evidentia tam de auctoritate quam de locutione attestantis. Interim vero ad evidentiam credibilitatis satis est si quoad utrumque ratio prudenter dubitandi auferatur.

Porro cum de Deo agitur, auctoritas seu dignitas qua dignus est ut sibi loquenti adhibeatur fides, in specialem controversiam venire non potest, quia omni homini vel sola dementari Dei cognitione instructo satis innotescit. Et re quidem vera, sicut humana ratio ex ordine mundi et adspectabilis huius universi consideratione facile assurgit in cognitionem saltem confusam exsistentiae primae causae, seu entis supremi a quo in esse dependemus, ita et per eamdem viam spontaneo quodam ratiocinio quod omnem syllogizandi artem antecedit, pervenit in notitiam perfectionis illius, puta sapientiae et veracitatis secundum quod constituunt summam quamdam auctoritatem, cui si aliquid revelet hominibus, fidere iustum est. Neque in hoc unquam intervenire habet humanum magisterium velut praebens fundamentum huius iudicii: *dignus est Deus cui loquenti credatur,* sed solum ut applicans mentem ad considerationem talis veritatis, vel ad summum, ut manuducens ad eius intelligentiam. Caeterum, nemo est tam rudis, si modo ratione vigeat quantum requiritur ad moralis vitae exercitium, cui eo ipso auctoritas Dei evidenter non affulgeat, evidentia dico sin minus perfecta, at certe imperfecta quae § i sufficienter fuit declarata.

Solum igitur superest quaestio de facto revelationis, de quo forsitan percontaberis, qua via quave ratione unicuique constare possit. Et satis superque evidens est quod ibi debet excludi via

auctoritatis divinae, quia haec ipsa auctoritas est, de cuius interventu. an sit, inquiritur. Remanet ergo via vel humanae auctoritatis, vel rationalis demon trationis, ex signis
tanquam authentico Dei sigillo Christiana revelatio sigillatur. Et auctoritas quidem humana, puta parentum, magistrorum, vel quorumcumque institutorum, relativam tantum credibilitatis evidentiam creare potest, puta in pueris vel rudibus, quibus rectum prudentiae dictamen monstrat sequendos esse eos quos sibi eruditores natura providit. Hi ergo iure meritoque fide humana accipientes divinae revelationis notitiam, certum sibi iudicium efformant quo iudicant christianam doctrinam esse fide divina credibilem et credendam, ac per hoc, beneficio prudenter credendi pro sua conditione nequaquam privantur. Verumtamen haec humanae auctoritatis via non sufficit nisi per accidens, quia per se loquendo divina locutio seu revelatio innotescere debet per rationalem demonstrationem. Sed rursus demonstratio ista dupliciter consideratur. Potest enim esse indistincta et quasi rudimentalis, sicut est in mente multorum qui rationes quidem credibilitatis tenent, etsi frustra ab eis expectares ut satis enucleate eas exponant. Potest etiam esse perfecta et scientifica, sicut in doctoribus. Perfectam autem dico et scientificam, quamvis non sit in ea quaerendum idem evidentiae genus quod in mathematicis vel etiam in primis conclusionibus metaphysicae haberi solet. Et causa quidem huius disparitatis non est debilitas signorum quibus sacrosancta revelatio sigillatur, (motiva enim illa perspicacissimum daemonum intellectum omnino cogunt), sed est potius debilitas nostri intellectus, una cum natura rei de qua agitur. Nam in mathematicis, ut supra notatum est, medium demonstrationis est unum, homogeneum, invariabile, ac prorsus immobile. Est etiam intellectui nostro maxime proportionatum. cum in eo amice concurrant phantasia et ratio. Conclusiones quoque non habent, nec habere possunt quamlibet etiam apparentem oppositionem, aut cum factis experientiae, aut cum principiis a priori, atque idcirco non occurrunt ab extrinseco difficultates quae legitimitatem consequentiarum vel minimum obfuscent. Hic vero sumuntur argumentandi principia ex multis mediis et ex

aestimatione plurimarum circumstantiarum, tum in testimoniis exponendis, tum in ponderandis factis prout naturae facultatem superantibus; quae quidem testimonia vel facta, quanto magis perspicua sunt oculis sensus communis, tanto magis ansam praebent infinitis cavillationibus plus minusve coloratis, ubi ad minutam discussionem descenditur. Praeterea revelationis factum de iis rebus est, quae secundum se transcendunt ordinariam experientiam et ea omnia quae nobis familiaria sunt, ut interim omittam revelationem Christianam ea continere, circa quae valde obmurmurat sensualitas hominis propter rectitudinem praeceptorum, et valde stupet ratio propter mysteriorum altitudinem. Denique habes colluviem congestorum sophismatum, cloacam dico nunc praesertim undequaque exundantem, cum a multis abhinc saeculis pessimorum quorumque hominum ingenia in hoc unum collineaverint, ut in christianam revelationem tenebras offunderent. Hinc igitur accidit ut non obstante demonstratione vere scientifica exsistentiae revelationis, eaque obvia homini gerenti animum liberum a praeiudiciis, vix convinci possit ille qui convinci non vult, sed rationes studiose quaerit ut se obfirmet contra obligationem suscipiendi fidem. Neque putandum est hoc fuisse casu dispositum, imo potius alto divinae providentiae consilio provisum. Sic enim verificatur illud Scripturae dicentis: *Exortum est in tenebris lumen rectis* et iterum: *Illuminam tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde.*

Hinc ergo apparet quid sibi velit Concilium Vaticanum, cum dicit quod recta *ratio, fidei fundamenta demonstrat:* demonstrando scilicet ea quorum notitia praesupponitur ad fidem, id est tum summam Dei auctoritatem, tum factum locutionis eius, ac per hoc, revelatorum obiectorum credibilitatem. – Et hactenus quidem de iis generalibus notionibus quae integrae disputationi lucem afferre debent. Nunc oportet ad singula descendere, sequendo de more ordinem quaestionum S. Thomae.

QUAEST. I.

DE OBIECTO FIDEI

In omni disciplina oportet a notioribus ad minus nota descendere, et quia habitus innotescunt per actus, actus vero per obiecta, prima quaestio circa fidei virtutem est de obiecto eius. Dicendum autem in primis *de obiecto formali* (art. 1). deinde vero *de materiali,* de quo multiplex occurrit consideratio. Erit enim considerandum obiectum materiale, primo quoad se (art. 1-2) secundo quoad suas essentiales conditiones quae sunt veritas et obscuritas (art. 3 5) ; tertio quoad suam evolutionem per revelationes successivas ab initio mundi usque ad apostolos (art. 6 9) quarto demum quoad auctoritatem a qua ex instituto Christi debet proponi, et penes quam ex consequenti residet proxima regula credendorum (art 10). – Porro de ipso formali obiecto doctrina est ut sequitur.

THESIS IX.

Formale fidei obiectum est autoritas Dei revelantis, id est auctoritas ex summa Dei sapientia et veracitate consurgens, eaque non absolute considerata, sed prout informans testificationem seu locutionem divinam. Haec ipsa autem locutio ad fidei motivum dicenda est pertinere, ut constitutivum quidem, si sumatur active pro révélatrice Dei voluntate, ut conditio vero sine qua non, si accipiatur passive pro signo seu verbo notificante.

§ i.

Auctoritatem Dei revelantis esse formale fidei obiectum. definitum invenitur in Concilio Vaticano, Const. *Dei Filius,* cap. **3 et can. 2: «Hanc vero fidem quae humanae salutis initium « est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem,**

« qua Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse «credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali « rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei «revelantis qui nec falli nec fallere potest/. Et rursus: «Si * quis dixerit, ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit».

Haec autem Concilii definitio aperte eruitur ex Scripturis. Sane vero, nihil frequentius est apud Scriptores sacros, quam ut fidei motivum in Dei testimonio collocent. *Gratias agimus Deo,* inquit Apostolus in I Thessal, II· 13, *quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut vere est verbum Dei qui operatur in vobis qui credidistis.* Quo in loco procul dubio verbum Dei idem est ac testimonium Dei. – Rursus 1 Ioan. V, 5-10, dicitur: *Quis est qui vincit mundum nisi qui credit quoniam lesus est Filius Dei? Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius esi, quoniam hoc est testimonium Dei quod maius est, quoniam testificatus est de Filio suo. Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Et statim propriam rationem incredulitatis declarans loannes addit: *Qui non credit Filio, non credit in testimonium quod testificatus est Deus de Filio suo.* – Denique Christus ipse in Evangelio, Iqan. VIII-17, arguit ex fide quae iuxta ritum Mosaicum adhibebatur duobus testibus, ut etiam adhiberetur Patri et sibi testificantibus: *Et in lege vestra,* inquit, *scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est. Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me qui misit me Paler.* Et alia innumera sunt in eumdem sensum eamdemque sententiam collineantia, eaque adeo nota ut supervacaneum sit plura hic transcribere.

Nunc autem, ut dictum est supra (^, duobus modis contingit ut testimonium sit motivum assentiendi. Uno quidem modo, *pure materialiter,* in quantum scilicet testimonium subest evidentiae quam quis habet de eius veracitate. Et tunc, non ipsum testimonium secundum se, sed sola evidentia in attestante

(i) Supra, Prolegom. de fide g 2.

formalis est ratio adhaesionis ad rem testificatam. Time non ipsi personae testificanti adhibetur fides, nec ei quantum est <-< vi actus, defertur honor, nec signatur exercite quod ipsa sit wax. Tunc enim a personae attestantis auctoritate praescinditur; tu·.·. non est maius vel minus testimonium secundum maiorem mino· remve eius dignitatem. Quin imo, eadem ratione sequeretur assensus formaliter loquendo, etiam propter testimonium patris medacii, si per possibile vel impossibile constaret ipsum in datis circumstantiis a vero dicendo nequaquam potuisse deflectere. - Sed alio modo, eoque longe diverso, contingit testimonium aliquod esse motivum assensus, videlicet *formaliter in quantum esi huius personae testimonium, eiusmet auctoritate vestitum.* Et tunc vere huic personae creditur, tunc vere defertur ei honor et obsequium, tunc vere mensuratur assensus firmitas secundum propriam illius dignitatem. Sed nec dubium ullum tibi erit quin hic modus sit quo in Scripturis testimonium Dei pro motivo assignatur. Etenim fides quam Scriptura iubet, est qua credimus Deo: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam* *l*. Est fides qua in obsequium Christi captivatur intellectus: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* (z). Est fides qua actu exercito signamus quod Deus verax sit: *Qui accepit eius testimonium, signavit quia Deus verax est* (3). Est fides quae fundatur super testimonium maius testimonio hominum: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est* (4) Quae omnia evidenter collocant formale fidei theologicae obiectum in testimonio Dei formaliter accepto in quantum divina auctoritate informatur. Testimonium autem Dei reduplicative ut divina auctoritate informatum, nihil aliud demum est quam ipsa Dei testificantis auctoritas prout habetur in definitione Vaticana, in qua perpetuus quoque totius Ecclesiae sensus authentice fuit propositus: « Cum ergo, inquit Leo Magnus Serm. « 7 de Nativ. c. i, ad intelligendum sacramentum nativitatis

(x) Rom. IV-3.
(2) 2 Cor. X-5.
(3) Ioan. ПI-33.
(4) t Ioan. V-9.

« Christi qua de matre virgine est ortus, accedimus, abigatur « procul terrenarum caligo rationum, et ab illuminatae fidei « oculis mundanae sapientiae fumus abscedat. Divina est aucto- « ritas cui credimus, divina est doctrina quam sequimur».

Accedit et argumentum desumptum ‹ x natura fidei in quantum est virtus theologica. De ratione enim virtutis theologicae est ut habeat ipsum Deum pro obiecto, et prae primis quidem pro obiecto formali. Hinc fidei nostrae motivum non est evidentia : neque evidentia intrinseca, ut per se constat, neque etiam extrinseca qualis est evidentia in attestante, quia omnis evidentia nostro affulgens intellectui, aliquid creatum est quod ab ipso Deo distinguitur. Ipse autem Deus non potest esse formale actus intellectualis obiectum nisi dupliciter. Uno modo in quantum est prima veritas in essendo, per seipsam applicata intellectui ut forma eius intelligibilis. Alio modo in quantum est prima veritas in dicendo, interponens suam auctoritatem ut cui assensus mentis innitatur. Sed primum contingit in cognitione gloriae, alterum in cognitione fidei, et ideo de proprio fidei theologicae motivo eadem ac supra redit conclusio. Unde S, Thomas Q. i, a. i, et Q. 4, a. i: «Si in fide consideremus for- ‹ malem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima. « Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui nisi quia est <a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tam- « quam medio... Quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus « credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt ».

Et hactenus quidem de formali obiecto fidei nostrae in generali. Superest nunc ut quibus Dei attributis constituatur ac veluti integretur, magis particulariter inquiramus.

§ 2.

In primis, auctoritatis nomine in praesenti intelligitur illa perfectio, ratione cuius persona aliqua digna est, si aliquid attestetur, ut quis ei assentiat praecise quia ipsa est quae attestatur. Notandum enim quod nunc sermo non est de auctoritate in iubendo, sed in dicendo. Quippe *auctoritas in iubendo* est

causa obligationis, et semper respicit liberam voluntatem cui per praecepti iniunctionem morale ligamen imponitur. Proinde, ubi in fidei etiam negotio intervenire habet, hoc non est nisi in quantum fidem facit obligatoriam, iis interim omnibus suppositis ex quibus fides in sua propria et specifica ratione pendet. Et de hac auctoritate nunc non agitur, sed de illa sola cui recte et rationabiliter inniti possit intellectualis assensus, quae est *auctoritas in dicendo.* Nam fides theologica est actus intellectus quo credimus vera esse quae a Deo revelata sunt, non secus ac intellectualis etiam actus est fides illa vulgaris quam testantibus hominibus adhibemus. Et licet requirat voluntatis imperium pro quanto motivum non est eiusmodi, ut motu spontaneo determinetur intellectus, adhuc tamen voluntas non facit assentire nisi propter rationem quae legitimum praebeat fundamentum intellectui, in quantum est facultas respiciens verum sub ratione veri.

Quocirca auctoritas in dicendo de qua nunc loquimur, id est dignitas personae praebens intellectui rationabile assensus fulcimentum seu motivum, iis perfectionibus constituatur necesse est, quibus praecise intellectis, intelliguntur quoque attestationes huius personae lege quadam ordinaria et constanti ad verum determinari. Eiusmodi autem perfectiones sunt sapientia et veracitas, ut cuilibet consideranti statim apparebit. Ergo per eas iure saltem praesumptas, ut in fide humana saepe contingit, omnis auctoritas in dicendo constituitur. Est tamen differentia inter veracitatem et sapientiam, quia veracitas est virtus moralis, sapientia vero virtus intellectualis. Porro, sicut dictum est in generali prologomeno, quisquis vere habet virtutem moralem, necessario habet ipsam quantum ad omnia ad quae virtus ipsa se extendit; quod non verificatur de intellectualibus. Si quis igitur in quacumque parte a perfectione veracitatis deficiat, eo ipso ab auctoritate in dicendo absolute et simpliciter excidat necesse est. Si autem solum deficiat a perfectione scientiae, adhuc in eo particulari ordine in quo sciens vel sapiens est, ad quemdam auctoritatis gradum admittitur. At ille qui est ipsa subsistens sapientia imparticipataque veracitas, praecise quia et in quantum subsistens sapientia imparticipataque veracitas, in summo ac supremo aucto-

ritatis culmine consequenter eminebit. Talis autem est Deus. Ergo a primo ad ultimum, auctoritas quae fidei theologicae obiectum est, per summam Dei sapientiam ac veracitatem determinate constituitur. Et hoc est quod non obscure indicat Concilium Vaticanum cum dicit: « Propter auctoritatem ipsius Dei « revelantis *qui nec falli* (propter sapientiam), *nec fallere* (pro« pter veracitatem) potest ». Hoc idem quod inculcant Scripturae, cum ad exigendam fidem nostram, duo praedicta Dei attributa in medium adducunt. Dicitur enim Ioan. VII-28: *Est verus qui misit me, quem vos nescitis.* Et iterum Ioan. VIII-26: *Qui me misit verax est, et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo.*

Verumtamen auctoritas quae est fidei motivum, non debet sumi seorsum a locutione seu attestatione habentis auctoritatem, et propterea non utcumque dicitur auctoritas Dei esse formalis credendi ratio, sed auctoritas Dei revelantis sive attestantis. Re enim vera, omnis fides nititur attestationi auctoritate informatae, et omnis credens suum assensum resolvit in dictionem alterius, ita ut ly *quia dicit* sit ratio motiva, et non mera tantum conditio. Ergo idem sentiendum de fide theotogica, prout luculenter etiam apparet ex omnibus Scripturae locis superius § 1 allatis, ubi huius fidei fundamentum testimonium divinum ponitur. Notandum autem quod sicut creatio potest sumi active et passive (1), ita et divina locutio. Locutio enim sive revelatio activa nihil aliud est quam voluntatis actus quo suam propriam mentem ordinat Deus ad hoc ut nobis manifestetur, nobisque innotescat (2). Passive accepta, est signum effectum ad extra in notificationem eorum quae de mente sua ad nos dirigit Deus (3). Porro in hac

(1) «Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic «designat Dei actionem quae est eius essentia cum relatione ad creatu«ram. Si autem passive accipiatur.... in ipsa creatione importatur in« ceptio essendi et relatio ad creatorem a quo esse habet». S. Thom. de Pot. Q. 3, a. 3.

(2) Cf. S. Thom. 1» Part. Q. 107, ubi de locutione angelorum.

(3) Locutio passiva Dei dividitur in intellectualem, imaginariam, et externam. Quarum prima est per species intelligibiles menti impressas, secunda per species imaginativas in phantasia productas, tertia per signa exteriora sensibus perceptibilia. Diligenter autem notandum hic est, quod

passiva locutione non videtur esse plus quam conditio applicans. Si enim possemus directe intendere in locutionem quae intra Deum est, per quam scilicet ordinatur divinae mentis conceptio ad esse nobis manifestatam, eodem prorsus modo moveremur ad credendum. Et simii iter eodem modo quis moveretur ad credendum Titio, si posset intendere in locutionem interiorem eius: locutionem autem interiorem nunc dico, non qua loquitur sibi ipsi interius concipiendo, sed qua aliquid a se conceptum ordinat per voluntatem ad alterius manifestationem f1). Sed quia hoc est impossibile, ideo indigemus signo exterius prolato quod se habet ut notificationis instrumentum. Nusquam tamen voci exterius sonanti, tamquam suo proprio fulcimento nititur humana fides; ergo nec divina verbo creato quod interiori Dei locutioni instrumentaliter deservit. Unde Caietanus in 2-2, Q. 1, a. 1: « Ratio« ne revelationis activae ponitur revelatio obiectum formale fidei, « et dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est sub«stantia Dei». Et sic etiam apparet quod proprium fidei theologicae motivum est aliquid pure divinum seu increatum, non vero mixtum ex increato et creato, sicut in aliis quoque virtutibus theologicis videre est.

locutio seu revelatio Dei de qua nunc sermo, non est qualiscumque manifestjitio veritatis divinitus facta, sed talis manifestatio in qua Deus revelans simul manifestat se esse qui manifestat. Hinc si Deus mihi inspiraret conceptum alicuius veri, quin tamen inspirando patefaceret hunc conceptum esse suum, et a se ad me dirigi, non esset haec locutio sive revelatio prout nunc de revelatione loquimur: revelatio nempe quae ad fidem divinam est requisita, et in qua haec ipsa fides fundatur. Simile enim hoc foret ac si Titio mitterem epistolam anonymam per quam abdita quaedam ei manifestarem, sed non ita procul dubio, ut haberet Titius unde illa crederet ob meam auctoritatem. Et ideo, quoadusque non additur manifestatio velnti reflexa actualis interventus divinae auctoritatis, quaelibet illustratio desuper descendens nequaquam recensetur sub nomine revelationis in sensu theologico huius vocabuli.

(1) Ad locutionem interiorem «pertinet non solum quod (angelus) « loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per volunt.1- « tem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice «dicitur ipsa virtus angeli qua conceptum suum manifestat ». S. Thom. i. Part. Q, 107, a. 1 ad a.

Caetenim controversia quae in hoc puncto post definitionem Vaticanam adhuc residua esse posset, videtur esse magis de verbis quam de re ipsa, et in omni modo non excedit limites subtilitatum scholae. Quibus nunc omissis, reliquum est ut breviter satisfiat argumentis quae contra substantiam huius fundamentalis propositionis solent opponi.

§ 3-

Obiicitur primo : *Communis modus credendi inter fideles praesertim rudes, est credere nihil cogitando de auctoritate divina. Ergo motivum credendi non est divina auctoritas.*

Respondeo negando antecedens. « Licet enim sub his ter-« minis non cogitent neque cognoscant divinam auctoritatem, «communiter tamen, et vel ex ipso nomine christianae doctrinae « intelligunt eas veritates sibi tradi ut doctrinam Dei certam et « infallibilem. Cuius signum est, quod diverso modo et animo «tum audiant tum teneant quae in catechesi, ac quae alio in « colloquio vel instructione percipiunt. Hoc autem est, rudi sal· « tem ac vulgari minerva, concipere divinam auctoritatem, et « propter illam credere (x) ».

Obiicitur secundo: *Ipse Christus Dominus in Evangelio, fidei motivum ad miracula revocat, et non ad auctoritatem Dei. Ait enim Joan. XIV-I2: « Alioquin propter opera ipsa credite Et iterum Ioan. X-38 : « Si mihi non vultis credere, operibus credite ».*

Respondeo : *Dist. antcc.* Et in his locis sermo est de motivo cui ipsa fides secundum se innititur, *neg.* Sermo est de motivo iudicii credibilitatis quod est ad fidem praeambulum, *conc.* Unde negatur consequentia. Dictum est enim in superioribus, praerequiri ad fidem notitiam certam, tum de auctoritate Dei, tum de facto attestationis eius. Porro miracula sunt propria signa quibus Christiana revelatio tamquam ex ipsius Dei ore descendens nobis innotescit. Unde in tantum dicimur propter mi·

(1) Wirceburg. de fide, n. 141.

racula credere, in quantum per miracula certiores efficimur de interventu divinae auctoritatis, quae postea in ipso actu credendi rem revelatam, accipitur sola ut formalis fidei ratio. Et hunc sensum in locis allegatis aperte confirmat evangelicus contextus. Ubique enim sic procedit argumentatio Christi: si verbis meis credere renuitis ex hoc quod a puro homine videntur dicta, (hominis enim filium, ut l lilarius ait, contemplatio corporis praeferebat), hanc vestram existimationem excludant opera quae facio. Ipsa igitur sunt quae necessitatem fidei adhibendae ostendunt, et per quae inexcusabilis efficitur quisquis est incredulus Filio. Hinc Ioan. XV, 22-24: «Si opera non fecissem in eis quae ne« mo alius fecit, peccatum non haberent. Nunc autem excusatio« nem non habent de peccato suo».

Obiicitur tertio: *Ultima, fidei nostrae resolutio quoad assensum fit in auctoritatem seu testimonium Ecclesiae, non vero in testimonium primae veritatis revelantis. Ergo formale fidei obiectum est Ecclesiae auctoritas. – Antecedens palet quia si quaeras ab aliquo fideli quare credat Deum esse unum et trinum, respondebit, quia Deus revelavit. Si vero iterum quaeras undenam sciat Deum revelasse, respondebit quia Ecclesia hoc docet. Ergo ultima fidei nostrae resolutio fit in auctoritatem Ecclesiae, non vero in testimonium Dei revelantis, iuxta illud Augustini l. contra epistolam fundamenti c. 5: l Evangelio non crederem « nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas ›.*

Respondeo: *Neg. antec.* Ad probationem vero distinguo fere sicut supra in introductione § 2. Et per hanc quaestionem (undenam sciat Deum revelasse Trinitatem et alia quae in symbolo continentur), inquiritur causa vel proxima vel remota per quam innotescit id cuius cognitio ad fidei actum praesuppositive tantum se habet, *conc.* Inquiritur motivum in quod ipsa resolvitur fides secundum se, *neg.* Ac per hoc negatur plane consequens et consequentia. – Sane vero motiva credibilitatis fidei nostrae sic fuerunt divinitus disposita, ut in infallibilem Ecclesiae auctoritatem formaliter qua a Deo revelatam collinearent, eamque ut talem maxime visibilem efficerent. Haec enim infallibilis auctoritas est, quam voluit Deus esse medium per quod veritates in

revelationis deposito contentae de lege ordinaria nobis innotescerent, et tamquam per regulam proximam, eamque semper vivam nullique ambiguitati obnoxiam, proponerentur. Verumtamen, sicut signa credibilitatis Ecclesiae non sunt id in quo nititur fides nostra de infallibili eius auctoritate, sed solum id ex quo apparet illa credibilis et credenda, ita haec eadem infallibilis auctoritas non se habet ut motivum fidei quam adhibemus veritatibus ab ea propositis, sed solum ut authenticum organum declarandi ac notificandi quid divina revelatio contineat, et ex consequenti quid sit propter Dei revelantis auctoritatem constanter firmiterque tenendum. « Non fit ultima fidei resolutio in « auctoritatem seu testimonium Ecclesiae, quod se habet solum « per modum conditionis applicantis et proponentis divinam re« velationem, non vero ut motivum assentiendi veritatibus. Sicut « propositio bonitatis obiecti facta ab intellectu voluntati, est in do« ctrina philosophorum conditio tantum applicans rationem forma« lem obiecti amoris, non vero motivum formale ad amorem etiam «partiale, sed id bonitati duntaxat convenit. Unde dico, ultimam « fidei nostrae resolutionem fieri in Ecclesiam ut in regulam «proponentem credenda, et ea discernentem a non credendis; « non vero ut in rationem formalem credendi seu assentiendi « mysteriis revelatis. Haec enim non potest esse aliquid creatum « vel mixtum ex creato et increato, sed solum prima veritas in «dicendo. Unde quando Augustinus dicit: *Evangelio non cre« derem nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas,* non « vult Ecclesiae auctoritatem esse motivum seu rationem forma« lem cur credamus Evangelio, sed solum illam esse ordinarium « medium cognoscendi quid sit pro evangelio recipiendum. Quare « ex illo testimonio solum potest colligi, ultimam fidei nostrae «resolutionem quoad propositionem credendorum fieri in ipsam « Ecclesiam, non vero quoad assensum mysteriis revelatis (1) ».

Obiicitur denique quarto: *Saltem obiectum formale fidei est Deus, non sub ratione summae auctoritatis seu primae veritatis in dicendo, sed magis sub ratione deitatis et primae veritatis in*

(1) Gonet, Manual. Tract. 8, c. i §

essendo. Nam si aliquis a fidelibus interrogetur, quare credis Deo revelanti? optime quidem respondebit, quia Dens est prima veritas in dicendo. Verum si ab eo ulterius quaeratur cur sit Deus prima et summa veritas in dicendo, non aliter satisfiet quam respondendo: quia est ipsum esse subsistens quod nullis terminis definitum, omnium in se perfectionum pelagus comprehendit.

Respondeo negando assumptum, et ad probationem adhibendo semper eamdem distinctionem, eo quod eodem semper vitio laborat. Neque enim per ulteriorem hanc quaestionem, cur sit Deus prima et summa veritas in dicendo, de aliquo ulteriori motivo assensus fidei in linea recta inquiritur, sed vel de ratione ontologica motivi iam assignati, vel ad summum de ratione logica ex qua idem motivum praeinnotuit antequam assumeretur ut formalis et adaequata ratio credendi revelata. Et si quidem de ratione ontologica motivi assignati inquiritur, plane divagamur extra quaestionem, quia eiusmodi ratio nullo modo pertinet ad causas assensus. Undecumque enim proveniat quod aliquis habeat sapientiam et veracitatem quae auctoritatem constituunt, satis est quod habeat ut illi credam, et nihil refert ex quibus principiis seu causis habeat. Si autem inquiritur de ratione logica ex qua mihi praeinnotuit huius auctoritatis exsistentia, tunc iterum et semper reducimur ad formalem rationem, non ipsius fidei assensus, sed iudiciorum quae praecedunt. Unde Caietanus in 2-2, Q. i, a. i: «Credo Deo, quia est ipsa veritas (in discendo). Nec potest amplius quaeri quare credis ipsi veritati; «fatua enim et nulla est quaestio haec, sicut quare homo est « homo. Nec postquam reddita est causa quare creditur Deo, « quia est ipsa veritas, consequenter se habet ista quaestio quam « Aureolus infert, quare Deus est ipsa veritas. Hoc enim non per « se spectat ad causam assensus, sed ad causam rei. Lndecum- « que enim proveniat quod Deus est ipsa veritas, sat est ad hoc «quod ipsi credam infallibiliter».

Sed de formali fidei obiecto iam satis. Reliqua huius quaestionis pertinent ad obiectum materiale, de quo prima assertio est ut sequitur.

THESIS X.

Obiectum materiale fidei, si mere materialiter accipiatur, est indifferenter atque indistincte omnis veritas a Deo revelata. Si autem consideretur per ordinem ad specialem illam veritatis rationem quam respicit tum divina revelatio, tum fides theologica reduplicative in quantum huiusmodi, distingui debet in primarium, secundarium, et pure adventitium. Primarium, quod etiam attributionis vocant, est Deus ipse ut finis supernaturalis. Secundarium est complexus creatarum veritatum conducentium ad huius finis assecutionem. Pure adventitium est quidquid aliud concomitanter tantum, et non directa intentione a Deo est revelatum, et hoc sensu eaque de causa contradistingui solet a rebus, ut aiunt, fidei et morum ad doctrinae Christianae aedificationem pertinentium.

Obiectum materiale fidei, ut dictum est in generali Prologomeno, dupliciter sumi potest. Uno quidem modo mere materialiter, pro eo quod cadit de facto sub revelatione Dei, quidquid nunc sit de speciali ordine veritatum in quo inveniatur. Et sub hac praecisione nihil confert ad specificationem fidei theologicae, quia nihil addit supra rationem specificativam quae ab obiecto formali est. Alio modo potest considerari etiam formaliter, videlicet secundum specialem veritatis ordinem ad quem est determinatum. Et sic concurrit simul cum obiecto formali ad specificandam fidem nostram quae eiusdem rationis non esset, nec fidei theologicae nomen amplius mereretur, si per impossibile ex divina revelatione descendisset qualiscumque veritas, utputa veritas respiciens geologiam vel medicinam vel physicam vel mathesim, vel alia id genus in ordine humano comprehensa atque in eo veluti clausa ac terminata, absque relatione ulla ad vitae aeternae finem. Cum igitur duae sint distinctae considerationes obiecti materialis, una scilicet sub qua accipitur ut *pure materiale*. altera sub qua dici etiam potest *formale quod,* per op-

positionem ad formale *quo* vel *propter quod* de quo fuit praecedens propositio, duae quoque principales partes in thesi debuerunt necessario distingui.

§ i.

Et prior vix indiget declaratione. Evidens enim est, illud esse materiale fidei obiectum, quod subest rationi eius formali *qua* seu *propter quam*. Nam « cuiuslibet cognoscitivi habitus « obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, « quod est sicut materiale obiectum, et id per quod cognoscitur, « quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae, ma- « terialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi « sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscun- «tur>. Porro formalis ratio fidei est auctoritas Dei revelantis, «et sub ea cadunt omnia a Deo revelata (x). Ergo quidquid a Deo est revelatum, materiale fidei obiectum est (2).

(i) Nota bene quod in praesenti, ubicumque sermo est de revelatis a Deo, *revelatum* non sumitur in sensu illo restricto quem vocis etymon suadere videretur. Nani hoc nomen *revelatio* a remotione veli dicitur, et ideo, inhaerendo etymologiae nominis, illa sola a Deo revelata dicenda essent, quae sub velo posita, naturali via a nobis cognosci nequeunt. Sed vulgaris et trita est distinctio inter etymologiam nominis et significationem nominis. Etymologia enim attenditur secundum id *a quo* nomen imponitur ad significandum; significatio vero, secundum id *ad quod* significandum imponitur. In casu ergo de quo nunc agitur, remotio veli non est nisi id a quo impositum fuit *revelationis* nomen, ad significandum illam Dei ad nos locutionem de qua apostolus ad Hebraeos I-i : *multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus, in prophetis novissime diebus istis locutus est nobis in Filio,* eo quod veritates quae in ea principem locum tenent, et ad quas caeterae omnes referuntur, sunt rationi nostrae obvelatae. Sed id ad quod significandum usu ecclesiastico fuit impositum, est quidquid in locutione *illa continetur, sive* transcendens de se cognitionem humanam, sive non.

(2) Animadvertendum hic occurrit quod etsi *fidei catholicae* obiectum sit illud omne et solum quod continetur *in deposito revelationis* publicae illius dico revelationis quae fuit ad Ecclesiam universam directa, eiqtie authentice notificata, (cuiusmodi non est nisi revelatio prius facta

Insuper, si hoc obiectum mere materialiter consideretur, evidens quoque est quod omnia et singula in revelatione contenta, indiscriminatim et aequali titulo ad ipsum pertinent, quia aequaliter omnibus et singulis applicatur de facto divina auctoritas. Proinde absurda atque impia dicenda est distinctio inter fundamentales et non fundamentales articulos sensu protestaitico intellecta, pro quanto differentiam ponit inter ea revelata de quibus esse debet fides, et revelata alia de quibus esse non debet, quasi nempe liberum unicuique foret pro lubitu et arbitrio ista vel admittere vel reiicere, vel etiam positive ab eis praescindere. Absurdam porro et impiam positionem dico, nisi forte in tantum quis desipiat ut dicat Deum esse fide dignum cum revelat trinitatem personarum, et amplius non esse cum testatur v. g. Abraham habuisse duos filios qui sunt typi duorum testamentorum, aut David fuisse filium Isai, aut Petrum in nocte dominicae passionis amputasse Malcho auriculam, aliave his similia; quod absit. Sub praesenti igitur consideratione nec est nec esse potest discrimen, differentia, vel gradus, qua late ambitus divinae revelationis patet, quia non minoris est infidelitatis discredere punctum vel minimum de cuius revelatione constat, quam discredere articulum etiam primarium inter principales.

At nunc si consideretur specialis ratio obiectiva circa quam versatur revelatio Dei, et ex consequenti theologica fides, iam locus erit distinctioni in iis quae materiale fidei obiectum constituunt, quandoquidem haec ratio non ex aequo in omnibus in

per prophetas V. T., deinde vero per Christum eiusque apostolos), nullum tamen dubium esse potest quin ad obiectum fidei praecise ut *theologicae*, illa quoque pertineant quae forte alicui particulari personae privatim a Deo revelarentur; quarum revelationum possibilitatem aperte supponit Tridentinum Sess. 6, can. j6. Et re quidem vera, hypothesi semel admissa, plane evidens est obligationem credendi semper eadem ratione urgere. Nec obstat quod discredens revelationem privatam sibi factam, sufficientibusque signis communitam, non fieret haereticus, quia etsi non peccaret peccato haereseos, adhuc tamen peccato infidelitatis per quod infusus fidei habitus destrueretur ; latius enim patet infidelitas quam haeresis, ut suo loco videbitur.

differenter revelatis invenitur. Et quamvis distinctio non hu vergat ut maioris credibilitatis alia prae aliis esse dicantur, facit tamen quam maxime ad intrinsecam fidei nostrae naturam de qua nunc inquiritur, intime perspiciendam. Facit insuper ad manifestandum cur et quomodo non omnia revelata sint fidelibus aequaliter cognitu necessaria: praesertim vero, cur et qua de causa non quoad omnia aequaliter a Deo provideri debuit infallibile medium conservationis, vel etiam authenticae propositionis in ordine ad fidem explicitam. Porro totius negotii operositas fere stat in assignando obiecto primario quod dici solet *attributionis,* quatenus ad ipsum magis minusve proxime alia referuntur omnia in quae fertur intentio revelantis, sicut si diceres quod obiectum attributionis in medicina est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi per respectum ad sanitatem.

2.

Dicendum autem obiectum attributionis esse ipsum Deum ut finem supernaturalem, quia sub revelatione divina et fide theologica caetera non cadunt, « nisi secundum quod habent « aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divini- « tatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam frui- « tionem (1) ».

Et probatur primo ex testimonio Apostoli ad Heb. XI-1 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum.* Nam quocumque modo accipiatur ibi substantia, sive cum S. Thoma pro eo quod est prima in nobis futurae beatitudinis inchoatio, primumque fundamentum (2), sive cum aliis pro eo quod iam ex nunc, sperandis rebus tribuit quamdam in mente nostra subsistentiam (3), semper verum est fidem principaliter versari circa illius beatitudinis obiectum quam sperare debemus; quod quidem obiectum nihil aliud est nisi Deus ipse ut in intuitiva visione possidendus

(1) S. Thomas, hic, a. I.
(2) S. Thom., *2-2,* Q- 4. à. I, et de Verit. Q. ij, a. 2.
(3) Estius, Comment, in epist. ad Hebr.

iuxta notissima Scripturarum testimonia, Ioan. XVII-3 i Cor XIII-n, i Ioan. III-2. – Confirmatur praeterea ex iia quae'paulo infra subduntur: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, el quia inquirentibus se remunerator sit.* Nam ibi intendit Apostolus id in quo tota fidei doctrina recapitulatur, et vel ut in compendio abbreviatur. Unde et communi consensu theologi consequenter docent, haec duo esse ab omnibus explicite scienda et credenda, necessitate etiam medii. Nunc autem quid sibi vult illud, *quia est, et quia inquirentibus se renumerator sit?* Nempe *quia esi,* profecto ut substans suae ipsius revelationi, cum de necessitate credendi sermo sit; ac per hoc, *quia est,* sub ea ratione sub qua hominibus proponitur ut finis transcendens naturae ordinem; illum dico ordinem in quo nonnisi per ea et in iis quae facta sunt, invisibilia eius cognoscuntur. Quare statim subiungitur: *el quia inquirentibus se remunerator sit.* Remunerator scilicet illius remunerationis quae sola in scripturis Novi Testamenti ubique annuntiatur, et quae est remuneratio supradictae aeternae vitae. Si ergo totum de integro obiectum fidei continetur et veluti incardinatur tum in esse divino prout finis est naturam excedens, tum in providentia prout se extendit ad omnia quae a Deo temporaliter dispensantur ac disponuntur in hominum salutem, omnia certe ibi collineant in Deum finem supernaturalem, qui idcirco obiectum attributionis rectissime ponitur. Et confirmatur secundo, quia videmus Scripturam quae depositorium est revelatae veritatis, incipere per genesim mundi, et desinere in apocalypsim aeternitatis, omnem viam generis humani in ordine ad Deum inter haec duo extrema comprehendendo. Initium quippe est in verbo Dei educentis universum de nihilo, Genes. I. Finis est in verbo Dei revocantis hominem ad se in gloria caelesti, Apocal. XXI-XXII. Denique intermedium in informatione morum reponitur, necnon et in propositione tam historica quam dogmatica mysterii incarnationis Christi Domini qui simul via est et terminus, terminus quo perveniendum est, et via qua pervenitur ad terminum.

Sic igitur habes obiectum primarium, habes et secundarium : quemadmodum in scientia Dei, ita et in fide nostra.

Etenim «veritas divinae cognitionis hoc modo se habet, quod « primo et principaliter est ipsius rei increatae, creaturarum vero «quodammodo consequenter, in quantum (Deus; cognoscendo «seipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides quae hominem di- « vinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet «sicut principale obiectum, alia vero quaecumque sicut conse- « quenter adiuncta (1) ». Sed iam venit tertium divisionis membrum de quo esse posset maior difficultas.

§ 3.

Porro si quis bene consideret, facile videbit quod in verbo Dei scripto plura omnino sunt quae *non directa intentione,* sed *pure per concomitantium* a Deo inspirata fuerunt, ac per hoc, revelata.

Et revelata quidem directa intentione, illa dico omnia de quibus praecedens sermo processit: quae nimirum quolibet modo faciunt ad notitiam finis necnon et mediorum conducentium in finem, utputa praeceptorum, consiliorum, sacramentorum, et totius demum oeconomiae regni Christi Redemptoris a prima eius praeparatione statim post lapsum protoparentum, usque ad perfectam eius constitutionem in Ecclesia Novi Testamenti. Et licet in his adhuc occurrat distinctio inter ea quae sunt de substantia doctrinae, et ea quae solum sunt de complemento eius, utpote ad penitiorem tantum cognitionem veritatum salutis ordinata, (ex quo quidem multiplices exoriuntur necessitatis gradus quoad propositionem, praedicationem, studium, et explicitam fidem credibilium, ut postea suo loco declarabitur), omnia tamen sine ulla contradictione in ordine eorum veniunt quae a Tridentino, Sess. 4. decreto de editione et usu sacrorum librorum, vocantur « res « fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae perti- « nentium (2) ».

(1) S. Thom, de Verit. Q. 14, a. 8. — *Cf.* August. Enchirid. c. 9. et 1. 8 de civit. Dei, c. 10.

(2) Nota bene quorsum tendat formula consecrata : *rts fidei et* wo *rum* Non quod res morum non sint etiam fidei, sed quia id prae eae teris proprium et speciale habent, m ad mores informandos spectent. Di.

Rçvelata autem pure per concomitantiam sen propter connexioneni mere materialem cum caeteris, plurima illa dico adiuncta in libris sacris consignata, quae *e.v sese* ad fidei doctrinam undequaque indifferentia, in unum nihilominus historiae sacrae corpus coalescere debuerunt, eo quod sine illis ipsa sacra historia humano et connatural! modo exarari non poterat f). Cogita multas circumstantias chronologicas, physicas, geographicas, genealogicas in libris V. T. contentas. Quod Adam secundum vulgatam vixerit annis nongentis triginta, Seth annis nongentis duodecim, Enos annis nongentis quinque, etc. Quod Cain genuerit Enoch, Enoch Irad, Irad Maviael, Maviael Mathusael, etc. Item, quod Paulus reliquerit penulam suam Troade; quod ei advenienti Romam christiani occurrerint ad Appii forum ac tres tabernas, aliaque sexcenta huiusmodi. Et certo quidem certius, sine discussione ac veluti a priori constat talia esse eiusmodi ut nemo ad ea addiscenda, ac per hoc, explicite credenda obii-

stinctio itaque nihil aliud insinuat, nisi quod quaedam ita sunt fidei, ut nulla alia formalitas in eis consideretur, cum debeant tantummodo credi; quaedam vero alia exibeant regulam divinitus revelatam actuum humanorum, ac per hoc, non credenda tantum, verum etiam practicanda proponantur. Aliis verbis, distinctio fit inter speculativa et practica in uno eodemque revelationis deposito quod fidei divinae propria materia est.

(1) Nulli sane dubium esse potest quin voluerit Deus, cuius providentia disponit omnia suaviter, ut sacra historia pertinens ad praeparationem, annuntiationem adventus Christi Redemptoris, consueto modo conficeretur. Unde inspirando scriptores sacros, accommodavit se modo ordinario quo alias solet historia exarari, praesertim cum propositum intentionis esset ut in iisdem libris, *simul cum formalilate Scripturae Sacrae, haberetur quoque distincta formalitas documentorum quibus idem accederet auctoritatis genus ac aliis quibusvis transactorum temporum monumentis,* idque in ordine ad iudicium credibilitatis cuius fundamenta naturali rationi independenter ab auctoritate divina innotescere debent. Ideo hi libri fuerunt scribendi in eadem forma ac caeteri libri historici, et sic etiam dicendum de apostolicis epistolis, quarum plura adiuncta ad doctrinam quidem adiaphora sunt, sed tamen exhibent signa authenlicitatis documentorum, talesque promunt characteres quibus omnis suppositionis suspicio procul removeatur.

F"

getur. Imo constat nulla i J I necessitatem ut per tpi fatal Dei assistendam impediretur in versionibus vel quibuslibet transcriptionibus originalium Scripturarum, error amanuensium sive interpretum, quoniam infallibilis horum conservatio ad fidelium utilitatem minime intererat, Ex quo etiam bene explicatur quo modo in codicibus vel versionibus Scripturae quas nunc prae manibus habemus, distingui possint res diversae auctoritatis, quin tamen liceat distinctionem hanc ad ipsa originalia, prout ab hagiographis prodierunt, extendere (1). Constat denique, non re-

ft) Hic referre iuvabit gravissima verba Leonis XIII in Encyclica *Providentissimus Deus :* « Dolendum multos esse qui antiquitatis monu-< menta... perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris «labes in sacris libris deprehendant; ex quo illorum auctoritas usque «quaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo fa-«ciunt, nec satis aequo indicio: qui sic fidunt profanis libris et docu-< mentis memoriae priscae, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem er-« roris possit subesse, libris vero Scripturae sacrae, ex opinata tantum «erroris specie, neque ea probe discussa, vel parem abnuunt fidem. «Fieri quidem potest ut quaedam librariis in codicibus describendis «minus recte exciderint: quod considerate indicandum est, nec facile «admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum. Fieri etiam po-« test ut germana alicuius loci sententia permaneat anceps ; cui enodan-«dae multum afferent optimae interpretandi regulae. At nefas omnino «fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes «coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. *Nec enim « toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, « id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei « et morum, nihilque praeterea, pertinere, eo quodfalso arbitrentur, de « veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum quaenam di-« xerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam dixerit.* Ete-« nim libri omnes atque integri quos Ecclesia tanquam sacros et cano-• nicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, «conscripti sunt. Tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus «subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, «sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est Deum «summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. Haec est «antiqua et constans fides Ecclesiae, solemni etiam sententia in Con-« ciliis definita Florentino et Tridentino, confirmata denique atque « expressius declarata in Concilio Vaticano a quo absolute edictum « *Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus,*

quiri in supradictis rebus authenticam Ecclesiae interpretationem sive propositionem, easdemque res hac de causa contradistingui in Tridentino a rebus fidei et morum (ut supra), in quibus nemo suae prudentiae innixus Sacram Scripturam interpretari debet contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, aut etiam contra unanimem consensum Patrum. Licet enim sub eo tenore quo ex Dei revelatione descenderunt, res fidei dicendae sint, non tamen res fidei *facientes ad aedificationem doctrinae Christianae*. Ex qua quidem speciali earum conditione id demum consequitur quod mox dictum est: opus non fuisse aut peculiari providentia ut incorrupte conservarentur in Scripturae editionibus, aut magisterio authentico ut cognitioni et explicitae fidei Christianorum proponerentur. Huiusmodi ergo obiectum recte dicetur pure adventicium, utpote ad proprium divinae revelationis argumentum indifferenter se habens.

§ 4-

Sed hoc idem obiectum inter iustos continere fines sunF mopere interest. Quod serio nunc considerandum venit contra novellum errorem eorum qui res fidei et morum restringere iam non dubitant ad solam dogmatum substantiam, et (sit venia verbo) decarnatam ossaturam. Assumunt isti catalogum articulorum symboli et solemnium definitionum Ecclesiae; inde extrahunt propositiones quae tanquam de fide tenendae in eis proponuntur, et si qua in Scriptura respondeant illismet propositionibus sic nude acceptis, atque in ea praecise mensura, nec plus nec minus, in qua correspondent, ista esse aiunt res fidei et morum, nihilque praeterea. Diceres aliquid simile ossibus aridis de visione Ezechielis, antequam daret Dominus super ea nervos, et

«prout in eiusdem concilii (Tridentini) decreto recensentur... pro sacris « et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canoni- « cis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde « auctoritate sint approbati, nec ideo dunlaxat quod revelationem sine * errore contineant, sed proptcrca quod Spiritu Sancto inspirante con- • scripti, Deum habent auctorem ·.

succrescere faceret carnes, et superextenderet cutem, et insufflaret spiritum. Caeterum, quaecumque in libris sacris praedicta dogmata illustrant, exponunt, · larificant; quaecumque de vitis sanctorum exempla dantur, quaecumque facta historica providentiam Dei, oeconomiam salutis, et successionem religionis commendant omnia, inquam, summatim reponuntur extra categoriam rerum in quibus solis, regula traditionalis interpretationis tenemur. Et quia nihil iam in interpretationis negotio cogit sive consensus Patrum sive Ecclesiae magisterium, ecce tibi novam exegesim, plenam inauditis hactenus mythis, fabulis, fictionibus, quas admissibilcs esse volunt, imo et admittendas, absque ulla nota heterodoxiae. Nunc autem, hanc eorum acceptionem quoad res fidei et morum, esse per omnem modum erroneam, multiplici argumento demonstratur.

I. — Primum argumentum sumitur ex ipsis Tridentin; verbis: *res,* inquit Concilium, *fidei et morum ad doctrinae Christianae aedificationem pertinentium.* Atqui ad aedificationem doctrinae christianae profecto non sola pertinet abstracta dogmatum substantia. Narn et ad aedificationem domus non soli pertinent lapides quibus maiores muri constant, non solae trabes quae structuram sustentant, non sola contignatio nuda, ad usum habitationis procul dubio per se insufficiens. Ad aedificationem quoque humani corporis non sola requiritur compages ossaturae, et ideo, cum eductus esset Ezechiel in spiritu Domini, et dimissus in medio campi qui erat plenus ossibus, ut prophetante eo, ossa illa arida reviviscerent, primo quidem accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad iuncturam suam; secundo ascenderunt super ea nervi et carnes; tertio extenta est in eis cutis desuper; quarto venit spiritus, et insufflavit super interfectos istos, et revixerunt, steteruntque super pedes suos. Et quiddam simile etiam est in aedificatione doctrinae christianae, ita ut nihil magis absonum excogitari possit quam reductio rerum fidei et morum in scripturis sanctis, ad larvalem illam et evisceratam doctrinae speciem quam nobis obtrudunt novi exegetae.

Ut autem speciale detur exemplum de undecim primis capitulis Geneseos, dico intolerabile esse quod ipsis affirmant, ni-

hil aliud nos in iis, edoceri, nisi quod Deus creavit mundum et hominem, quod provisor est iustus et misericors, quod ex uno viro et una femina caeteri omnes propagati sunt, et quod totum genus humanum lapsum est in suo capite Adam, accepta deinde reparationis promissione. – Nihil ergo ad aedificationem doctrinae christianae attinebunt sex creationis dies, et septimus ille in quo requievit Deus ab omnibus operibus suis ? At contrarium docet Deus ipse in promulgatione Decalogi, Exod. XX-11. Contrarium Apostolus ad Heb. IV, ubi disseiit de requie quae nobis in futura vita promittitur. Contrarium quoque Sancti Patres et Doctores, sive cum propriam rationem requiei Dei et sanctificationis diei septimae tam sublimiter exponunt; sive cum harmonicam ostendunt concordantiam inter opus Dei creatoris et opus Christi redemptoris, qui ex hoc quod sexta «lie creatus est homo, sexta quoque feria humanae restaurationis implevit arcanum, sabbato autem in sepulcro requiescens, resurrectionis quae octava die ventura erat, exspectabat eventum ; sive denique cum mysteria explicant quibus apud nos dies dominica consecratur. Quidquid enim illud sit, in quo oporteat determinate reponere analogiam dierum Geneseos cum diebus hebdomadae nostrae, id saltem ratum fixumque apud omnes est, analogiam esse, et non ex mytho seu fabula desumi, et solidum atque obiectivum praebere fundamentum documentis quae hinc eruuntur. Quomodo igitur ad res fidei et morum de quibus Tridentinum, ista non pertinebunt ? - Nihil etiam ad aedificationem doctrinae christianae attinens, in plasmatione corporis hominis de limo terrae, in qua nostrae originis dignitas contra Darwinistarum deliramenta tam efficaciter vindicatur? Nihil in Eva e latere Adam educta, et de costa eius procreata, quidquid dicat Apostolus Ephes. V-32, de sacramento magno in Christo et Ecclesia ? - Adhuc nihil ad doctrinae aedificationem facit historia tentationis, et ipse ordo praevaricationis quae incipit in muliere, tum per mediatricis mulieris suggestionem suadetur viro, ac demum in viro universum inficit genus? Nihil, inquam, ad intelligentiam oeconomiae redemptionis nostrae, quam tota traditio Christiana agnovit tanquam ordini ruinae e diametro oppositam, ita ut in ea, veteri Evae

nova Eva, veteri Adae novus Adam respondeat, et quidquid diabolus ad perditionem nostram machinatus fuerat, divina quadam et stupenda recirculatione retorqueatur ? - Adiaphora quoque historia Cain et Abel, ubi tam insignis elucet figura de Christo et populo deicida ? Purum ornamentum litterarium erit tremendum illud diluvii flagellum quod teste ipso Domino, Matth. XXIV-37, necnon et Petro, 2 epist. III-6, in iudicii universalis ostensionem praecessit? Fidei veritatem non illustrat Noe nudatus in suo tabernaculo, in quo Christi crucifixi opprobrium cernitur; Chain irridens, seu ludaeus nuntians cum derisione ignominiam eius ; Sem denique et laphet, id est primitiae circumcisionis et plenitudo gentium, cum pietate et faciebus aversis ad patrem accedentes, quasi détestantes scelus parricidarum ?

Haec igitur ex undecim prioribus Geneseos capitulis, brevis speciminis gratia sint summatim relata, ut appareat quam sit abnormis interpretatio novellae scholae de rebus fidei et morum, quasi res illae nihil plus importarent quam quae locum habent in fidei symbolis aut legum codicibus. Sed ab eiusmodi interpretatione removere eos debuisset, praeter alia permulta, vel solum incisum non frustra a Tridentino appositum: *ad aedifica iionem doctrinae Christianae pertinentium.*

II. — Aliud argumentum sumi potest ex auctoritate Scripturae. Nam ubicumque documenta sunt ad docendum, ad corripiendum, ad arguendum, ad erudiendum in iustitia, ut dicitur 2 Tim. III-16, ibi quoque res sunt fidei et morum, aedificationi doctrinae Christianae accommodatae. Atqui ipsamet Scriptura semetipsam explicans, materiam docendi, arguendi, corripiendi, erudiendi, expresse assumit ex nuda etiam et simplici veteris tetamenti historia. Si de hoc dubitas, lege caput quartum epistolae ad Romanos, ubi Apostolus ex historia et gestis Abrahae illustrat catholicam de iustificatione doctrinam. Lege caput nonum necnon et undecimum, ubi iterum historia (Genes. XVIII-XXV, et 3 Reg. XVIII-XIX) in argumentum assumitur. Item caput decimum primae ad Corinthios. Item caput quartum epi stolae ad Galatas. Item caput secundum et quintum epistolae lacobi. Item 2 Petr. II, 5- Le8e praesertim splendidam illam

pericopen epistolae ad Hebraeos, ubi fidem magnifice commendat Apostolus ex gestis patrum a mundi exordio usque ad David et prophetas, enarratque quanta per fidem patrarint et passi sint illi, non acceptis licet repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes. Adhuc lege quatuor ultima capita libri Sapientiae, necnon et Ecclesiasticum, XLIV-L, ubi eadem fidei et morum informatio e gestis antiquorum repetitur, nisi quod Apostolus longius protrahit documenta historiae, usque ad Machabeos scilicet, et heroica martyria quae in secundo libro, VI-VII, aeternae memoriae sunt commendata.

Nunc autem, si ad aedificationem doctrinae christianae omnino pertinere dicenda est sacra veteris testamenti historia, quanto magis evangelica. Christus enim est qui *coepitfacere et docere,* et non tam per praecepta theoretica quam per divinissimae vitae exempla viam nobis aeternae salutis demonstravit. Propterea ipse dixit: *Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Vide ergo utrum non omni reprobatione digni sint illi qui in narrationibus quarti praesertim evangelii, nihil aliud videre volunt praeter formam litterariam vestiendae doctrinae ingeniose accommodatam : quae cum ad res fidei et morum per se minime attineat, liberae ac phantasticae eorum exegesi permitteretur, etiam contra evidentem atque unanimem totius traditionis sensum.

Ill. — Tertium tandem argumentum sit ex ordine quem Scriptura habet in oeconomia religionis. Re enim vera, si oporteret nos res fidei et morum in Scripturis sicut adversariis placet accipere, illud statim consequeretur, Scripturas ipsas in hac oeconomia prorsus redundare, et se habere instar superflui accessorii, quod absit omnino.

Et probatur consequentia, quia, ad quid, quaeso, ingens illud Scripturae volumen, si fidem nostram non instruit nisi quoad solam dogmatum substantiam, quam brevissimi etiam catechismi caperet exiguitas? Certe non fuisset ea quae in operibus Dei semper esse debet, medii ad finem iusta proportio. Et in hoc sensu rectissime dixit Bellarminus, l. 4 de verbo Dei, cap. 12: «Finis Scripturae praecipuus non est ut sit regula fi-

«dei, sed ut variis documentis, exemplis, adhortationibus, nunc «terrendo, nunc instruendo, nunc minando, nunc consolando «adiuvet nos in hac peregrinatione. Hinc enim est, quod Seri· «ptura non est unum opus continuum, quale esse deberet re- « gula fidei, sed continet varia opera, historias, conciones, vati- « cinia, carmina, epistolas, etc. ». Dicendum itaque quod principalis ratio inspirationis Scripturae in eo fuit, quod non sola abstracta dogmata seu aridi fidei articuli erant nobis in divina revelatione proponenda, sed ea quoque omnia quae ad convenientem eorum expositionem faciunt, et ex quibus doctrinae christianae suus accedit decor et ornatus. Haec enim doctrina, sine multiplicibus factis, historiis, figuris, vaticiniis eam illustrantibus, sine notitia viarum civitatis Dei inde ab initio, sine cognitione circumstantiarum in quibus acta sunt mysteria redemptionis nostrae, non esset ut par est nobis accommodata. Et hac de causa omnino requirebatur scripturae instrumentum, quandoquidem, excluso inutili miraculo, impossibile fuisset ut in tanta factorum circumstantiarumque varietate, sola oralis traditio multipliciter non deficeret, prout cuique consideranti statim apparebit.

Si ergo ea fuit principalis Scripturae sacrae edendae ratio, si insuper ne dubium quidem unquam esse potuit quin eius intentio ad aedificationem doctrinae salutis semper terminetur, restat ut *res fidei et morum* de quibus loquitur Tridentinum, quaeramus et agnoscamus in iis omnibus supra memoratis, quibus maxima ex parte Bibiia constant. Et sic etiam, nec aliter, eidem Scripturae conveniet proprietas illa, ex inspirati libri essentia promanans, quam enuntiat Apostolus ubi ait: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia.*

Et de materialis obiecti partitionibus hactenus satis. Nunc de propriis eius conditionibus agendum est, ut sequitur.

THESIS XI.

Obiectum fidei principale est quidem prima Veritas Deus, non tamen apprehensus sicut in se est. Unde alius

est modus obiecti ex parte rei creditae, alius ex parte credentis, et cum ex parte rei creditae sit omnino simplex, ex parte credentis est semper aliquid complexum per modum enuntiabilis.

§ ṫ·

In articulo secundo huius quaestionis quaerit S. Thomas *utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.* Obi nota quod nomine enuntiabilis intelligitur propositio enuntiativa indicii, tribus constans elementis, subiecto, praedicato, et copula: quae tria in logica complexione posita, unam enuntiationem efformant. Hinc dubium oritur: sitne complexum vel incomplexum fidei obiectum, et pro utraque disjunctionis parte rationes occurrunt decretoriae. Quod enim sit incomplexum, patet, quia prima Veritas Deus in summo simplicitatis est. Ex alia vero parte, quod sit aliquid complexum, hinc apparet, quod interrogatus de obiecto suae fidei, unusquisque fidelis necessario respondere debebit: credo quod Deus est creator coeli et terrae, quod est omnipotens, quod est trinus in personis, atque ita porro, ubique subiectum exprimens a praedicato distinctum, et componens unum cum altero.

Ad huius ergo dubii solutionem respondet S. Thomas, distinctione facta inter primam Veritatem ut a parte rei, et primam Veritatem ut in intellectu nostro. Proprius enim modus intellectus humani est, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in logica explicari solet. Unde ea etiam quae secundum se simplicia sunt, intellectus noster cognoscit secundum quandam complexionem. Prima igitur Veritas quae simplex est in seipsa, obiectum quidem fidei nostrae revera est; sed intellectus noster eam accipit suo modo per compositionis viam: puta, componendo praedicatum *trinus* cum subiecto *Deus,* et per hoc quod compositioni factae assentit tanquam verae, tendit in Veritatem primam ut in obiectum ad quod actus eius ultimo terminatur. Quocirca dicendum est obiectum fidei esse ex parte

quidem rei creditae alqulid simplicissimum, ex parte vero credentis aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Sed iam occurrunt niodcrnistae, sua commenta ex hac doctrina firmare contendentes. Cum enim ultro fateamur alium esse modum obiecti fidei ex parte rei creditae, et alium ex parte credentis, contra nos concludunt quod in cognitione fidei, (et idem est de omni alia nostra cognitione de Deo et rebus divinis), absoluta veritas esse nunquam potest. Ratio, quia per fidem non apprehenderemus Deum sicut est in se, sed apprehenderemus cum compositione eum qui est absque omni compositione, ergo aliter quam in se sit. Qui autem intelligit rem aliter quam in se sit, profecto non habet veram de re cognitionem; in adaequatione siquidem intellectus et rei nos ipsi dicimus stare rationem veritatis. Sic ad hominem ratiocinantur illi, sed perperam omnino.

Et origo erroris in hoc est, quod male accipiunt terminos adaequationis, quasi scilicet adaequatio haec esse deberet inter modum intellectus in intelligendo et modum rei in essendo, quod falsum est. Nam hoc semel supposito, ne de rebus quidem materialibus cognitionem veram habere unquam possemus, cum res materiales immaterialiter cognoscat intellectus noster. Sciendum itaque est, quod cum definitur veritas adaequatio intellectus et rei, termini adaequationis sunt, hinc quidem id quod intellectus iudicat seu dicit competere rei, inde vero id quod competit rei in seipsa; sic enim, id quod est *in indicio intellectus* conformatur cum eo quod est *in re.* Proinde, si in cognitione quae est per complexionis modum, intellectus indicaret competere Deo compositionem cum qua illum apprehendit, tunc utique non esset in cognitione illa veritas sed falsitas. Nunc autem non ita est, quia intellectus noster composite intelligens Deum componendo subiectum cum praedicato), non ideo intelligit aut iudicat aut dicit Deum esse compositum, sed intelligit et iudicat et dicit Deum esse simplicem sicut revera est. Ad rem S. Thomas in i“ Part. Q. 13, a. 12 ad j"" « Dicendum, inquit, quod « haec propositio : *Intellectus intelligens rem aliter quam sit est lfalsus,* est duplex, ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest « determinare hoc verbum *intelligens,* ex parte intellecti, vel ex

«parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, « et est sensus : Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter «quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, « quia intellectus noster formans propositionem de Deo non di· « cit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte in· « telligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intel· « lectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est « enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes « intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immate· « riales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et si· « militer, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit « ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita « quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non « est falsus formans compositionem de Deo ».

§ 2.

Patet igitur ex hucusque dictis, quod obiectum fidei, non secus ac obiectum scientiae, considerari debet tum in esse reali extra intellectum, tum in esse intentionali intra cognoscentem. Et in esse quidem quod habet intra cognoscentem, nihil aliud est quam enuntiabile, mediante quo cognitio nostra terminatur ad rem. Etenim, « actus credentis non terminatur ad enuntiabile, «sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea «de rebus cognitionem habeamus: sicut in scientia, ita et in « fide» (1). Et rursus: « Res cognita dicitur esse cognitionis ob· « iectum secundum quod est extra cognoscentem in seipsa sub· «sistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod «de ipsa est in cognoscente» (2).

Quae igitur cum ita sint, si obiectum fidei sumatur ex parte nostra in ratione enuntiabitis seu propositionis complexae « subiecto et copula et praedicato, sic mediat quodammodo inter intellectum et rem in seipsa subsistentem, et pro duplici respectu quem dicit ad haec duo extrema, duplex quoque suscipit attri·

(1) S. Thom. art. 2 huius quaest. in corp.
(2) Id. de Verit. Q. 14, a. 8 ad 5U".

blitum. Nam per ordinem .id rem cui m<
matur, denominatur *verum,* et per ordinem ad intellectum credentis cui non est quoad convenientiam praedicati cum subiecto evidenter apparens, denominatur *obscurum.* Et hoc sensu dictum est in divisione quaestionis, duas esse materialis obiecti fidei proprietates vel quasi proprietates, quae sunt veritas necnon et obscuritas. Porro de primo horum duorum vix opus est dicere, quia fere in terminis evidens est, nihil nisi verum posse subesse revelationi divinae, ac per hoc, fidei theologicae. « Nihil, inquit * Angelicus, art. 3 huius quaestionis, subest alicui potentiae vel « habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti. «sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri « non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem «quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima, sub qua « nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente, nec « malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest « subesse aliquod falsum». Et haec quidem sine controversia ab omnibus dantur (1). At non ita concorditer sentiunt theologi de altera conditione obiecti quae est obscuritas; de hac ergo quaestione sit thesis sequens.

THESIS XII.

Obiecti materialis fidei conditio essentialis est, ut sit quoad credentem aliquo saltem modo in se obscurum sive inevidens. Hinc sub fide nihil cadere potest cum evidentia etiam mere concomitante quae actu mentem percellat, et plene quietet eam in clara veri intuitione. Quemadmodum igitur fides theologica esse non potest de aliquibus falsis, ita nec de aliquibus visis sive secundum sensum sive secundum intellectum.

(1) Dico autem ab omnibus qui adhuc retinent prima principia tum theologiae tum sanae philosophiae. Cum iis enim quibus absoluta veritas, in rebus praesertim divinis, ne possibilis quidem apparet, magna revera controversia esset. Sed de absurdo commento *veritatis rtlehvat.* alibi erit disputandi locus.

Omnes ad unum theologi in hoc conveniunt, quod obiectum materiale fidei est inevidens formaliter ut stat sub proprio ipsius fidei motivo. Hoc enim nihil aliud tandem dictu est, nisi quod attestantis auctoritas non facit apparere revelata quantum ad rationes eorum intrinsecas; de qua re, utpote caecutientibus etiam nota, nemo unquam aut dubitavit aut dubitare potuit. Unde cum in quaestionem vertitur obscuritas obiecti materialis, tota difficultas est de obscuritate quae ab eodem obiecto concomitantem quoque excludit evidentiam. Inquiritur enim utrum fides nostra sit vel esse possit de rebus quae etsi inevidentes per comparationem ad motivum seu rationem auctoritatis, adhuc tamen in se nobis clarae sunt propter eam quam aliunde habent perspicuitatem.

Et in hoc sensu, unanimis est rursus theologorum negativa responsio quantum ad ea de quibus est principaliter divina revelatio. Haec enim, ut Concilium Vaticanum ait, sunt circa finem supernaturalem et participationem bonorum divinorum *quae humanae mentis intclligentiam omnino superant.* Sunt *mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.* Quin imo, *suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino* (1). Et ideo firmiter tenendum est, principalia saltem fidei nostrae obiecta esse simpliciter et absolute quoad nos obscura. Nam, *si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mvsteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit* (2).

(1) Vaticanum, Const. *Dei Filius,* cap. 2 de revelatione, et cap. 4 de fide et ratione.
(2) Ibid. can. 1 de fide et ratione.

Proinde quaestio restringitur ad ea sola *quae in rebut divinis humanae rationi per \e non impervia,* debuerunt nihilor i nus simul cum praedictis, ad quae comparantur sicut necessaria quaedam fundamenta, a Deo revelari, ut *in praesenti generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint.* Ita rursus Vaticanum cap. 2 de revelatione, ubi etiam docet non fuisse quoad ista absolute necessariam revelationem ipsam. Insuper, cum cap. 4 declarat duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed et obiecto distinctum, distinctionem quae in cognitione fidei ex parte obiecti materialis est, repetit a solis mysteriis in Deo absconditi', non autem ab iis ad quae naturalis ratio pertingere potest, quia quidquid in hac parte revelatum est, non per se, sed per accidens in ordine credibilium invenitur, utpote aliter quam per revelationis viam ex sese cognoscibile (1). Quaestio itaque est, utrum de his revelatis possit esse fides, etiam in subiecto habente eorum evidentiam, *et quidem intrinsecam.* Porro multi theologi extra scholam S. Thomae, nulla restrictione vel distinctione adhibita, affirmative respondent. Sentiunt enim, essentiale quidem esse materiali obiecto fidei ut sit obscurum formaliter et praecisive in quantum cadit sub assensu ob fidei motivum; caeterum nihil obstare quominus sit aliunde apparens credenti, idque nullo facto discrimine inter plenam perfectamque evidentiam, et evidentiam illam adhuc imperfectam quae adhuc aliqualem obscuritatem habet admixtam.

At S. Thomas constanter docet quod quidquid per evidentiam efficitur perfecte praesens intellectui, nequit amplius sub ea

(1) Nota quod distinctio praesens inter ea quae *per st* et *per accidens* in credibilibus continentur, minime coincidit cum distinctione superius facta inter obiectum fidei tam primarium quam secundarium, et obiectum pure adventitium. Non enim sumitur ex ordine ad idem. Nam prius sumebatur distinctio per ordinem ad obiectum attributionis. Nunc vero sumitur per ordinem ad naturalem rationis facultatem, et per accidens in credibilibus contineri dicitur quidquid ex propria conditione supra rationem non est. — Cf. S. Thom, in III, D. 24, Q. 1, a. 2, q. 2, et de Verit. Q. 14. a. 10.

ipsa ratione obiectiva sub qua sic ei adest, actum fidei termi. nare: ita scilicet ut materiale fidei obiectum non ideo dicatur obscurum quia est sub fidei motivo, sed prorsus e converso, ideo possit esse sub fidei motivo, quia nobis obscurum est. «Di· «cendum, inquit Q. 14 de Verit. a. 9, quod secundum Augu- « stinum ep. 147, *creduntur illa quae absunt a sensibus nostris,* • *si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur* « *autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus...* Illa « autem praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius «non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur ; talibus enim «aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter « testimonium proprii intellectus. Illa vero quae facultatem in· « tellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, «unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus « assentire propter proprium testimonium, sed propter testimo- «nium alienum, et haec proprie credita dicuntur. Unde fidei « obiectum est id quod est absens ab intellectu, vel etiam res « non apparens, id est res non visa, quia ut dicitur Heb. XI· t, «fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non ap· « parentium. Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, «oportet quod actus deficiat. Unde quam cito aliquid incipit « esse praesens vel apparens, non potest obiectum subesse actui « fidei. Quaecumque autem sciuntur, *proprie accepta scientia,* co· « gnoscuntur per resolutionem in prima principia quae per se « praesto sunt intellectui, et sic omnis scientia in visione rei «praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sil « fides et scientia. Sciendum autem quod aliquid est credibile « dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit faculta· « tem omnium hominum in statu viae exsistentium, sicut Deum «esse trinum, et huiusmodi, et de his impossibile ab aliquo ho- « mine scientiam haberi, sed quilibet fidelis assentit huiusmodi « propter testimonium Dei cui haec praesto sunt et cognita. « Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: « quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed « aliquorum tantum, sicut illa quae de Deo demonstrative sciri «possunt, ut Deum esse unum et incorporeum, et huiusmodi.

«Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui ho-
«rum habent demonstrationes, et ab aliquibus credita, qui ho-
«rum demonstration· ı
«sint ab eodem scita et credita». Haec igitur S. Thomae rata fixaque sententia est, quae sequentibus rationum momentis videtur efficaciter persuaderi.

§ 2.

Prima ratio sumitur ex formali et expressa Scripturae assertione, ad Hebr. XI-1 : *Est autem fides... argumentum,* idest convictio, *non apparentium*. Unde statim colligitur quod fides non habet pro obiecto nisi id quod est *non apparens* seu inevidens credenti. Quando autem adversarii addunt: non apparens, saltem quantum est ex proprio fidei motivo, illud addunt de suo; nihil enim tale insinuatur ab Apostolo, qui absolute et sine ullo addito dicens: *argumentum non apparentium,* per hoc, ab obiecto fidei evidentiam removet undecumque provenientem. Manifestum est enim quod, undecumque sit ratio faciens rem apparere, si vere facit apparere seu videri, eo ipso ponit eam extra numerum eorum quae sunt *non apparentia* (οὐ βλβκομένα, non visa), et de quibus solis, teste Apostolo, esse potest fides (1).

(1) Contra hanc rationem frustra obiiceretur quod Apostolus varia afferens exempla eorum *non apparentium* quae proprium fidei obiectum esse dixerat, initium sumit a dogmate creationis (vers. 3). cum tamen constet hoc dogma naturali humanae rationis lumine certo et evidenter posse cognosci. Frustra, inquam, obiiceretur, quia non agitur in praesenti de eo quod absolute potest vel non potest ratio assequi, sed de eo quod *de facto* nobis est obscurum atque inevidens. Atqui norunt omnes, veritatem creationis latuisse de facto in tota retro antiquitate summos etiam philosophos, et usque nunc latere communiter eos qui .1 Christiana revelatione non pendent. Quasi ergo dixisset Apostolus Fide nos intelligimus quod famosi philosophi per lumen rationis assequi non valuerunt, mundum esse factum imperio Dei ex nihilo, quamvis nihil magis remotum a communi hominum aestimatione, quam quod ex nihilo aliquid fieri possit. Res est igitur quae mentibus humanis, saltem ut in plurimis, penitus inevidens est atque occulta, quidquid sit de illis

Secunda ratio sumitur *ex* doctrina certissima, Scripturae etiam auctoritate firmata 1 Cor. XII-13, de omnimoda cessatione fidei in gloria caelesti, quando venerit omnium mysteriorum visio manifesta. Hinc enim iure meritoque concluditur, omnimodam quoque esse incompossibilitatem fidei et visionis de eodem m eodem. Sed et simultanea quoque desitio spei oportunam suppeditabit confirmationem, quia sic videtur se habere intellectus ad fidem sicut voluntas ad spem, pro quanto scilicet adveniente possessione rei speratae, tam cito desinit spes, sicut adveniente visione rei creditae, tam cito desinit fides. Quemadmodum ergo nihil sub spe cadere potest quod iam possidetur, sic nihil sub fide quod cum plena evidentia videtur.

Tertium argumentum nititur suffragio Patrum. Ait enim Gregorius Magnus, Horn. 26 in Evang. n. 8 : « Cum Paulus « apostolus dicat: *autem fides sperandarum substantia rerum, « argumentum non apparentium,* profecto liquet quia fides illa- « rum rerum argumentum est quae apparere non possunt. Quae « enim apparent, iam fidem non habent, sed agnitionem. Dum «ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur: *Quia vidisti • me, credidisti?* Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quip- « pe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, «et Deum confessus est dicens: *Dominus meus, et Deus meus* Ait Augustinus, Tract. 40 in Ioan. n. 9: «Quid est enim fides « nisi credere quod non vides ? Fides ergo est, quod non vides «credere; veritas, quod credidisti videre». Et Enchirid. n. 2:

paucissimis quibus forte in plena evidentiae luce affulget: a quibus proinde, utpote in exceptione positis iure meritoque abstrahitur.

Nec maiorem difficultatem facit id quod infra (vers. 23) legitur: • Fide Moyses natus, occultatus est mensibus tribus a parentibus suis, « *eo quod vidissent elegantem infantem,* et non timuerunt regis edi- «ctum>. Nota enim bene quod per haec verba ex narratione Exodi (H-2) relata, non indicatur motivum fidei eorum, sed causa cur huic infanti insolitae cuiusdam et mirae elegantiae, applicarent convictionem quam ex divina revelatione conceptam habebant (Genes. XΠ-7, XIII-15, XV-18, XX-iS, XXVI-4, etc.), futurum aliquando ut Deus liberaret populum suum a tyrannide Pharaonis, et eductum de Aegypto introduceret in terram Abrahae, Isaac, et lacob repromissam.

«Quod attinet ad non videre sive quae creduntur, sive quae «sperantur, fidei speique commune est. In epistola quippe ad « Hebraeos fides esse dicta est convictio rerum quae non vi· « dentur». Similia habent Chrysostomus, Homil. 21 in ep. ad Heb. n. 2, Athanasius l. 2 c. Apollin. n. 11, et alii communiter.

Accedit demum ratio intrinseca. Nam postquam perductus est intellectus ad proprium terminum qui est visio alicuius intel· ligibilis perfecte quietans ipsum, tam repugnat ut circa idem obiectum habeat assensum in quo quiescere impossibile est, assensum scilicet fidei, quam repugnat ut quiescens in fine, in eo simul non quiescat, et pausans in termino, adhuc moveatur motu qui proprius est distantis a termino. Et re quidem vera, ipse sensus communis dictare videtur, non esse omnino in potestate nostra ut ex quacumque auctoritate extrinseca credamus prima principia: totum esse maius sua parte, nihil posse esse simul et non esse, aliaque eiusmodi. Et quod de primis principiis dicitur, eodem modo applicatur iis quae cum omnimoda evidentia in illa resolvuntur, secundum vim et capacitatem intellectus uniuscuiusque. - Sed iam argumentis adversariorum respondere oportet, ut omni sublata aequivocatione, nostrae assertionis ratio et sensus magis appareat.

§ 3-

Obiicitur primo: *Concilium Vaticanum cap. 3 de fide sic habet: t Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae « in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia « sive solemni indicio sive ordinario et universali magisterio ‹ tamquam divinitus revelata credenda proponuntur ». ,-ltqui in his plura sunt de quibus contingit esse apud quosdam intrinsecam evidentiam. Insuper nemo est qui eximatur a necessitate credendi ea quae fide catholica credenda sunt. Ergo saltem post Vaticanum, sententia S. Thomae amplius non sustinetur.*

Respondeo quod duplex est modus quo possunt credi revelata. Credi enim possunt primo sub generali ratione revelatorum a Deo et propositorum ab Ecclesia, quin tamen obversentur menti ipsae veritates in speciali. Credi possunt secundo sub

propria et explicita consideratione terminorum quibus singula quaeque propositio constat. Et in primo quidem modo locum habere non potest evidentia concomitans de qua nunc sermo. Sic enim praesentantur obiecta solum *in confuso*, sub extrinseca quadam denominatione in qua uniformiter et aequali modo conveniunt tam quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, quam quae proprie dicta audiunt mysteria in Dei profundis abscondita. Et secundum hunc modum nulli dubium esse potest quin debeant ab omnibus ea credi omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni indicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata proponuntur. Neque enim est aut esse potest fidelis, cuius non sit iste fidei actus: Firmiter, Domine, credo quidquid est a te revelatum et per sanctam matrem Ecclesiam ut tale propositum, quoniam tu es ipsa veritas cui revelanti plenum debetur intellectus et voluntatis obsequium. Sed tunc nulla est evidentia obiectum materiale intrinsece illustrans, nulla claritas in eius intuitione intellectum figens, nulla demum visio vel scientia simul cum fide in idem convergens.

Proinde, ut ex praedicta Vaticani definitione *(in qua de caetero nihil omnino novi proponitur),* aliquale vel specie tenus traheretur argumentum, oporteret per prius demonstrare quod obligatio de qua agit Concilium, est de credendis fide etiam explicita ac speciali omnibus et singulis in individuo veritatibus quae in obiectiva fidei regula continentur. Sed hoc quaeso, quis demonstrabit? Procedendo enim in hac via, sequeretur unumquemque fidelem teneri necessitate praecepti ad cognoscendum singillatim et determinate quidquid fuit ab Ecclesia definitum, ut circa unumquodque in particulari posset specialem fidei actum elicere; quod nemo certe hactenus aut somniavit, aut dixit. Porro si a necessitate credendi explicite singula in particulari revelata, eximuntur qui de iis nec habent nec tenentur comparare sibi notitiam, quanto magis illi quibus ipsa rei natura fidem facit cum perfecta quam supponuntur habere evidentia incompossibilem, iuxta illud Gregorii ubi supra: «Quae enim apparent, « iam fidem non habent, sed agnitionem ».

Et similiter nihil concluditur ex hoc quod dicitur in Symbolo: *Credo in unum Deum,* nisi, ut alia nunc omittam, demonstretur necesse esse ut fides explicite versetur circa singula, separatim etiam accepta ab iis quae in eodem symboli contextu continentur. Nam in omnibus symboli formis unitas Dei constanter proponitur indivisa a Trinitate personarum, et cum dictum est, credo in unum Deum, non ibi fit pausa. Perge, quomodo legis ? *In Deum Patrem,* etc. Ergo credenda est unitas in trinitate, et trinitas in unitate. Et hoc est altissimum ac proprie dictum mysterium, adeoque veritas non per accidens tantum, sed per se contenta in ordine credibilium, de qua in praesenti nulla esse potest quaestio.

Obiicitur secundo : *Dicit Apostolus: « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator «sit». Et haec duo sunt prima credibilia, quae cum implicite caetera contineant, hac de causa sunt ab omnibus necessitate medii explicite credenda. Atqui alterum horum nempe* quia 6St, *non superat rationem, et in tantum quidem non superat, ut perfecta quoque de eo evidentia a pluribus habeatur. Ergo nulla est tandem evidentia, per quam possit impediri fides etiam specialis atque explicita.*

Respondeo negando suppositum in minore argumenti. Supponitur enim quod ly *quia est,* nihil aliud proponit praeter nudam Dei existentiam quam assequitur naturale lumen intellectus. Sed huius suppositionis falsitas facile apparebit ex ipsa ratione quae in obiectione tangitur. Nam si haec duo, *quia est et quia inquirentibus se remunerator sit,* sunt prima credibilia in quibus tota incardinatur fidei substantia, oportet profecto ut in proprio cognitionis fidei ordine inveniantur, videlicet in ordine illius cognitionis ad quam absolute necessaria fuit revelatio, quae est cognitio finis supernaturalis et participationis bonorum divinorum humanae mentis intelligentiam superantium, ut in Vaticano, Sess. 3, cap. 2, dicitur. Et re quidem vera quisquis credit fide theologica « quia Deus est », eo ipso credit Deum, non praecise ut exsistentem sic et simpliciter, sed credit Deum ut supernatural! via sese hominibus revelantem, Deum ut habentem cum

eis commercium quod intra naturae terminos nequaquam clauditur, Deum denique ut cum quo esse debet nostra societas(');
societas quidem nunc initianda per receptionem verbi auditus eius (2), postmodum vero consummanda in renumeratione quam praeparat inquirentibus se. Et hoc est quod saltem in confuso credi debet necessitate medii ; de quo etiam nulla prorsus datur evidentia, cum sit de supernatural! line ad quem ex infinita Dei bonitate ordinamur, siquidem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum (3).

Obiicitur tertio: *In omni actu fidei oportet explicite credere him auctoritatem tum locutionem Dei, quae sunt formale moli vum assensus. Sed divina saltem auctoritas est cum perfecta intrinseca evidentia per rationem cognoscibilis. Ergo rursus, necessaria conditio obiecti fidei non est ut quacumque tandem ratione sit credenti obscurum sive inevidens.*

Respondeo negando maiorem, quia formale obiectum in quantum huiusmodi non se habet ut quod creditur, sed solum ut propter quod aliquid creditur, iuxta ea quae iam praeinsinuata sunt in introductione, et pottmodum in Quaest. 2 contra Suarezium ex professo demonstrabuntur. Hinc si formaliter consideretur divina auctoritas vel locutio ut cui omnis fidei actus debet inniti, sic praesupponitur nota in fidei praeambulis. Si autem consideretur ut particulare quoddam materiale obiectum, de numero eorum quae fuerunt a Deo revelata (semper enim Deus, dum aliquid revelat, exercite simul revelat suam ipsius auctoritatem necnon et locutionem), sic nihil speciale habet prat caeteris veritatibus quae tam revelationi quam naturali rationi subsunt, et ideo nihil variandum est in applicatione generalium principiorum quae supra in responsione ad ium fuerunt exposita.

Obiicitur quarto: Si *existentia Dei et atiae eiusmodi ordim*

(r) . Quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis, ut... socitlis nostra sit cum Patre et cum Filio eius I C . r Ioan

(2) i Thess. II-13.

(3) 1 Cor. II-9.

veritates non possent amplius explicite credi ai eo qui de iis perfectam habet evidentiam, magnum ille ex sua scientia reportaret detrimentum, meliorisque prae eo conditionis essent rudei et indocti. Probatur consequentia, quia cum fides sit certior omni assensu naturali, iam privaretur doctus summa illa de rationalibus veritatibus certitudine qua. ii soli gauderent qui scientia carent. Melius ergo ei esset si scientiam non haberet; quo nihil absurdius dici potest.

Respondeo negando assumptum. Ad rationem vero additam, missis nunc aliis considerationibus quae non sunt huius loci, dico quod fides, uti postmodum declarabitur, dupliciter consideratur. Uno modo *quoad se,* id est secundum dependentiam a suis propriis principiis, et sic assensus fidei dicitur certior *certitudine infallibilitatis* assensu scientiae, quia causa eius obiectiva est Dei auctoritas quae est super omnia, causa vero subiectiva, virtus infusa cui magis repugnat falsum quam cuilibet habitui naturali. Sed hoc modo in omnibus habentibus fidem, aequalis est de omnibus revelatis certitudo, ex hoc ipso quod omnes omnia credunt sub generali ratione revelatorum a Deo. Si enim sumatur fides quoad se, sic nihil refert qualiter a nobis obiectum eius attingatur, an in sua distinctiva propriaque ratione, an sub ratione quadam generali seu communi. Alio modo consideratur fides *quoad nos.* id est prout facit intellectum nostrum absque errandi formidine compotem veritatis, et sic est *certitudo indubitabilitatis.* Sed iam falsum est quod hoc modo assensus fidei sit certior assensu scientiae, ut expresse docet S. Thomas Q. 4, a. 8, quia hoc modo illud dicitur esse certius quod minus habet de dubitabilitate, et magis firmat mentem in veri possessione. Cum igitur fides non excludat nisi dubium voluntarium ac deliberatum, perfecta autem scientia excludat omne dubium etiam possibile, scientia prae fide maiorem quoad nos certitudinem habeat necesse est. « In fide est assensus et *cogitatio* quasi « ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex « voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo « terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur qui «est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus non-

«dum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisi-« tionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat: « quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est « terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et « inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, « 2 Cor. X-5, quia tenetur terminis alienis et non propriis. Inde «etiam est quod in credente potest insurgere motus de contra· < rio huius quud firmissime tenet, quamvis non in intelligente «vel sciente» (')· Quocumque igitur modo res consideretur, nulla est adversariorum ratio, quia ille qui propter scientiae perfectionem non potest ponere explicitum fidei actum circa aliquam veritatem in particulari, partim quidem quoad certitudinem aequiparatur caeteris fidelibus, partim vero melioris conditionis est, nedum deterioris.

Obiicitur quinto: *Visio gloriae mulio magis superat scientiam acquisitam quam ipsa scientia acquisita fidem. Sed visio gloriae et scientia acquisita de eodem simul esse possunt, ut patet v. g. in anima Christi quae eadem obiecta cognoscebat tum scientia beata, tum scientia etiam acquisita. A fortiori ergo in nobis viatoribus fides et scientia de eodem sese mutuo non excludunt.*

Respondeo quod ratio incompossibilitatis fidei et scientiae in eodem de eodem non venit formaliter ab excessu perfectionis unius supra aliam ; nusquam enim perfectio maior excludit minorem praecise quia minor perfectio est. Sed ratio est repetenda ex contrarietate quam inter se habent cognitio quietans intellectum et assensus non quietans, cui scilicet semper coniungitur vel coniungibilis est motus tendentis in visionem intelligibilis a quo adhuc elongatur, iuxta illud Augustini: Hoc est credere, cum assensione cogitare.

Obiicitur denique sexto: *Ait Dominus ad Thoniam, Ioan. XX-29: * Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non « viderunt et crediderunt ». Sed si quidam videndo credunt, quidam vero non videndo, et in hoc beatiores, consequens esse vi*

(i) De Verit. Q. x4, a. i.

detur quod de eodem in eodem posait esse fides simul cum visione. Multo ergo magis simul cum scientia.

Respondeo, aliud fuisse quod vidit Thomas, et aliud quod credidit, ut supralaudatus Gregorius dixit. Vidit scilicet Christum redivivum, et in hoc quod vidit, signum credibilitatis accepit de invisibili eius divinitate. Quia tamen iam antea sufficientia habuerat signa quae eum ad fidem movere debuissent, ideo de praecedenti duritia cordis reprehenditur, et beati illi praedicantur qui non tot et tanta requirunt, quot et quanta requisiverat Thomas cum dixerat: «Nisi videro in manibus eius fixuram clavorum, et mit« tam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum « meam in latus eius, non credam ».

Haec igitur de obiecti materialis obscuritate sint dicta. Quae quidem obscuritas omnem omnino intrinsecam evidentiam excludit ab iis quae, uti divina mysteria suapte natura intellectum creatum excedentia, *per se* sunt in ordine credibilium ; evidentiam vero saltem perfectam ac necessario rapientem intellectum, ab iis quae *fier accidens,* sensu supra declarato, in eodem continentur. Et huius doctrinae praecipuum momentum in sequentibus apparebit, cum sermo erit de propria ratione actus fidei quantum ad inevidentiam, quam a sua vera ac necessaria sede omnino amovere videntur quicumque illam transferunt ad obiectum formale secundum se, opinantes fidem adhuc esse compossibilem cum plena evidentia de re a Deo revelata, non autem cum plena evidentia de revelatione ipsa tanquam a Deo orta. In quo quidem « inversum » veritatis, non immerito forsitan esse dixeris. Sed de his infra. Nunc enim post explicatas proprietates seu conditiones obiecti materialis, de eius evolutione per revelationes successivas ab initio mundi usque ad apostolos dicendum venit. De quo sit sequens propositio.

THESIS XIII.

Obiectum materiale fidei non crevit per successionem temporum quantum ad substantiam articulorum. Sed quoad explicationem crevit ab initio mundi usque ad Christum

eiusque apostolos per quorum ministerium revelatio fuit consummata, et ultimo ac definitive clausa. Unde nihil fide divina catholica credi potest aut poterit unquam, quod vel explicite, vel saltem formaliter implicite in deposito ab apostolis Ecclesiae tradito non contineatur.

Per *substantiam articulorum* intelligit S. Thomas summa capita sub quibus continentur, et ad quae reducuntur omnia quotquot sunt dogmata in doctrina revelationis comprehensa. Eodem enim sensu substantia alicuius libri dici potest proloquium proponens argumentum de quo liber pertractat, vel etiam tabula titulorum qui singulis eius capitulis praefiguntur (1). Sic autem sumendo articulorum substantiam, liquet quod *explicatio* eius usque ad tempora novi testamenti non debet accipi per modum nudae et simplicis expositionis, consimilis ei quae nunc est, (ad quam scilicet sufficit scientia tam hermeneutica quam theologica sub sola assistentia Dei), sed omnino cogitanda est per modum novarum revelationum, quarum aliae aliis addebantur, et pro obiecto habebant veritates in primis credibilibus quadantenus quidem praecontentas, nondum tamen determinate quoad nos. Uno verbo de substantia nunc loquimur, quae ad posteriorem explicationem se habet sicut summaria introductio ad doctrinam secuturam, vel « sicut acceptio discipuli de his quae sibi « primo a magistro traduntur, per quae in anteriora dirigitur (2) ».

His igitur circa sensum terminorum declaratis, facile demonstratur ea assertionis pars quae est de substantia doctrinae fidei, et successiva eius explicatione usque ad apostolos. Nam substantia doctrinae revelatae duplici constat capite; primum est de ipso Deo fine supernatural!, alterum de providentia ordinatrice et dispensatrice mediorum quae ad hunc finem conducunt. At-

(1) «Tractum est nomen *argumenti* ad hoc quod quaelibet brevis «praelibatio futurae enarrationis dicatur argumentum»». S. Thom, in III, D. 23, Q. 2 a. 1, ad 4.

(2) De Verit. Q. 14» a· 11.

qui utrumque horum luit semper ab initio propositum populo fidelium, iuxta illud Heb. Xi-6, ubi Apostolus de fide antiquorum loquens incipiendo ab Abel iusto: *Sine fide,* inquit, *imfiossibile est placete Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Insuper, quod de his duobus generalibus articulis facta sit per temporum decursum successiva explicatio usque ad revelationem evangelii. pari certitudine habetur. De primo quidem, hoc est de ipso esse divino, ut patet exempli gratia in revelatione mysterii Trinitatis i' . De altero autem, seu de supernatural! providentia, ut patet in revelatione mysteriorum incarnationis, redemptionis, aliorumque affinium, quae tanto distinctius a patribus antiquis cognoscebantur quanto adventui Christi erant propinquiores (®). Quocirca Apostolus, Heb. I-i : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ubi notanda perfecta oppositio quae est inter duo propositionis membra. Locutioni enim factae patribus in prophetis, contraponitur locutio facta nobis in Filio. Illa olim fiebat, seu a diebus antiquis; haec diebus istis est allata, seu hoc ipso in tempore. Denique de illa dicitur: *multifariam multisque modis,* id est multipartite per longam saeculorum seriem, perque multiplices locutionis modos; de hac vero dicitur: *novissime,* id est ultimo ac definitive, iuxta vim vocis graecae ἐσχάτου. Quae omnia inculcant incrementum revelationis usque ad tempus novi testamenti, quod est tempus plenitudinis, utpote tempus Christi per quem facta est ultima gratiae consummatio. Unde Gregorius Magnus, Hom. in Ezech. l. 2, hom. 4, n. 12: «Secundum in-« crementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus « namque Moyses quam Abraham, plus prophetae quam Moyses. « plus apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientia eru-« diti sunt».

Rem breviter et nervose complexus est S. Thomas art. 7 huius quaestionis dicens: «Ita se habent in doctrina fidei arti-

(1) Cf. de Deo trino, thes. 16.
(2) S. Thomas, hic art. 7 ad 1.

«culi fidei ('), sicut principia per se nota in doctrina quae per «rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo invenitur, « ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia princi- « pia reducuntur ad hoc sicut ad primum : impossibile est simul «affirmare et negare. Et similiter omnes articuli implicite con- « tinentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur « Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, « (Heb. XI-6). In esse enim divino includuntur omnia quae cre- « dimus in Deo aeternaliter exsistere, in quibus nostra beatitudo « consistit. In fide autem providentiae includuntur ornnia quae « temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae « sunt via ad beatitudinem. Et per hunc etiam modum, aliorum « subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut «in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarna- « tio Christi, et eius passio, et omnia huiusmodi. Sic ergo di· «cendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei « non est factum eorum augmentum per temporum successio- « nem, quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur « in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad « explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam expli- «cite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cogno- « scebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Exod. VI-2: « *Ego Dominus qui apparui Abraham et Isaac et Jacob, et no· « men meum Adonai non indicavi eis.* Et David dicit Psalm. «CXVIII-100: *Super senes intellexi.* Et Apostolus dicit Eph. «III-5: *In aliis generationibus non est agnitum filiis horni- « num, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et pro- phetis in Spiritu* * .

At nunc, quomodo in apostolis clausum ac veluti sigilla-

(1) Nota quod nomen *articuli* ex graeco videtur esse derivatum, et significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum, sicut particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli sive articulationes. Similiter ergo credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui, secundum quod in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Vide S. Thoniam a. 6 huius quaestionis.

tum sit catholicae revelationis depositum, paulo distinctius declarandum est.

§ 2.

In primis nulla post apostolos fuit aut futura est revelatio ad introducendam novam religionis oeconomiam quae legi evangelicae aliquando succederet, sicut successit ipsa lex evangelica abrogatae legi tum Mosaicae tum patriarchali. Huc spectant primo testimonia in quibus tempus oeconomiae Christianae dicitur tempus plenitudinis, Gal [V-4, et Eph. I-io, Tempora enim in Scriptura distinguuntur secundum varios status hominum viatorum in ordine ad finem ultimum, et ideo tempus plenitudinis nihil aliud designare potest praeter ultimum et definitivum statum Ecclesiae super terram peregrinantis, in quo non relinquitur aliquid quod per aliam perfectiorem legem sit ulterius implendum. Et hoc ipsum adhuc evidentius adstruit Apostolus Heb. XΠ-27, ubi sumpto argumento ex Aggaeo propheta, oeconomiam Christianam regnum vocat immobile, quod nullam aliam expectat consummationem nisi illam futurae gloriae in Ecclesia triumphante.' *Cuius vox movit terram tunc,* (in promulgatione legis antiquae) *nunc autem repromittit* (Agg. II-7) *dicens: Adhuc semel, et ego movebo non solum terram, sed et coelum. Quod autem ‹ adhuc semel » dicit, declarat mobilium translationem, ut maneant ea quae sunt immobilia. Itaque regnum immobile suscipientes, habemus gratiam.* - Ad idem pertinet pulcherrima illa pericope eiusdem epistolae ad Hebraeos X-i : *Umbram enim habens Lex Juturorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, ex qua* efficitur relationem esse veteris testamenti ad novum, et novi ad gloriam caelestem, tamquam Umbrae ad imaginem, et imaginis ad res ipsas. Umbra seu vacua figura in lege veteri *secundum se;* res seu solida realitas in gloria caelesti, remotis omnibus involucris quibus nunc tegitur; imago demum quae tam de umbra quam de re participat, simul supra umbram et infra rem exsistens, in ecclesia novi testamenti. Vetus ergo testamentum vestibulum fuit et praeparatio ecclesiae Christianae. Ecclesia christiana vestibulum est et praeparatio gloriae. Ipsa

denique gloria, omnium finis et consummatio, ita ut a primo ad ultimum, nullus relinquatur locus oeconomiae mediae inter eam quae nunc est, et vitam venturi sacculi, sed sola expectanda sit beata spes cum adventu gloriae magni Dei et Salvatoris nostri lesu Christi. – Denique quid plura ? cum ipse Christus terminum oeconomiae evangelicae diserte assignet finem temporum, dicens: *Praedicabitur hoc evangelium in toto orbe, et tunc veniet consummatio,* ac rursus : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sacculi.* Non ergo remanet, et ne specie quidem tenus dubitandi locus. At forte in hac ipsa praesenti oeconomia quae in finem usque semper est duratura, fidei depositum novis revelationibus poterit accrescere, sicut continuis additamentis accrescebat olim sub uno eodemque Mosaicae legis testamento ?

Dicendum autem, depositum fidei fuisse in apostolis definitive clausum ac sigillatum, nullamque post apostolos ipsos fore catholicam revelationem, sive ad novarum veritatum traditionem, sive ad iteratam declarationem earum quae iam divinitus traditae sunt. Haec est perpetua et constans Ecclesiae traditio et fides, manifestis quoque Scripturae testimoniis consentanea. Certe continetur haec veritas in supracitato textu Heb. I-i, ubi oppositio fit inter locutionem successivam ac multipartitam veteris testamenti in prophetis, et locutionem definitivam atque ultimatam in Filio. Quae tamen locutio in Filio non est coarctanda ad ea solum quae Filius in humanis degens nos edocuit, sed omnino extendenda ad omnia quae tradidit sive per semetipsum, dum in carne cum apostolis conversabatur, sive per Spiritum Sanctum quem eisdem apostolis se missurum non post multos dies ab ascensione sua (Act. I-5) ad complendam revelationem (Ioan. XVI, 12-14), disertis verbis promiserat (T). Caeterum apostoli ubique exhibentur ut totius

(1) Verba illa evangelii loannis XVI-12: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo ; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem,* intelliguntur dicta ad apostolos *personaliter* sumptos, secundum speciale illud apostolatus charisma quod fuit exclusive proprium iis quos immediate elegit et misit Christus. Nam certe, qui non poterant portare modo, non erant nisi illi *personaliter*

verbi revelati promulgatores, quibus scilicet adfulunis esset Spiritus Sanctus *suggerens omnia* et *docens omnem verHalem,* loan. XIV-26. Successores vero apostolorum nihil aliud sunt quam testes et doctores eorum quae ab apostolis acceperunt, usque ad consummationem saeculorum. *Tu autem,* inquit Paulus, iam propinquante sua passione, 2 Tim. III-*10, assecuius es meam doctrinam... Permane in iis quae didicisti et credita sunt tibi, scie a quo didiceris.* Et supra, I-13 : *Formam habe sanorum verborum quae a me audisti in fide. Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum qui habitat in nobis.* Unde iubentur primi fideles non admittere ullam fidem extra illam quae de apostolico deposito est. Iubentur *observare eos qui faciunt dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam semel didicerunt, et declinare ab eis,* Rom. XVI-17. Iubentur *ambulare in Christo, confirmari in fide sicut et didicerunt,* Coloss. II-7. Et universim loquendo, monentur omnes *supercertare semel traditae sanctis fidei,* id est, certare ac depugnare pro fide semel pro semper Ecclesiae tradita, et per eos utique tradita, quos testamenti sui exsecutores in Ecclesiae fundatione instituerat Christus. Ita S. ludas in sua epistola vers. 3-17. Quapropter Concilium Tridentinum Sess. 4 in decreto de canonicis Scripturis, ubi Evangelium Christi proponit tamquam fontem omnis salutaris veritatis et morum disciplinae, statim subiungit, « hanc veritatem et disciplinam conti‹ neri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius ‹Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu « Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque « pervenerunt ». Et Sess. 6 in fine prooemii dicit se non aliud intendere quam « exponere omnibus Christi fidelibus veram sa· « namque doctrinam ipsius iustificationis, quam Sol iustitiae Chri‹ stus lesus, fidei nostrae auctor et consummator docuit, apostoli ‹ tradiderunt, et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, «perpetuo retinuit». Denique Concilium Vaticanum, Sess. 4,

homines, adhuc infirmi et carnales, qui tunc cum Christo conversabantur. Et illi iidem sunt, quos venturus Spiritus veritatis docebit omnem veritatem quae erat Ecclesiae revelanda pro praesenti stadio viae et fidei.

cap. 4 ait : « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus « promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, « sed ut eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu « fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent», Vere ergo per organum apostolorum consummata fuit, et ultimo ac definitive clausa catholica revelatio.

Ex hac autem veritate notabilis consequentia fluit: nihil scilicet ad ipsum fidei divinae catholicae obiectum pertinere posse, nisi explicite vel saltem formaliter implicite contentum in apostolico deposito Ecclesiae concredito. Et huc spectat ultima praesentis propositionis assertio.

§ 3-

Hic nonnullae sunt notiones praemittendae. Explicite revelatum dicitur illud quod expressis vel aequipollentibus verbis in aliqua sacrae scripturae vel traditionis propositione significatum invenitur (1). Implicite autem, quod non expressis verbis, sed tamen quadam ratione in ea continetur.

Porro aliquid potest implicite contineri in explicite revelato, uno ex tribus sequentibus modis. – Primo *generaliter implicite,* sicut determinatum in indeterminato. Et hoc modo posteriores revelationes per successionem temporum antiquis patribus factae continebantur in primis credibilibus de quibus supra dictum est § i.– Secundo *virtualiter implicite,* sicut consequentia continetur in principio. Et hoc modo omnes conclusiones theologicae continentur in fidei articulis. – Tertio *formaliter implicite,* sicut partes continentur in toto, puta particularia in universali, vel elementa definitionis in definito. Et hoc modo in ista proposi-

(1) Hic notandum occurrit, non esse confundendum id quod expressis verbis in propositione aliqua significatur, cum eo quod prima fronte ex sola lectione vel auditione propositionis percipitur. Potest enim esse quod verborum sensus nonnisi ex studiosissima inquisitione innotescat, et ideo multae sunt veritates explicite revelatae quae tales non apparent, nisi multis adhibitis argumentis ; iis porro argumentis dico, quibus solum ostenditur qualis sit in determinato contextu secundum hermeneuticae regulas, suppositio, potestas et connexio terminorum.

tione: Christus est homo, continetur ista: Christus est habens corpus et animam intellectivam. Item in hac propositione Omnis homo naturali via conceptus, secluso singulari privilegio B. Vir gini concesso, contrahit originale peccatum, continetur ista Titius vel Socrates fuit conceptus in peccato. Item in hac; Omne legitimum Concilium habet assistentiam Spiritus Sancti ad definiendum infallibiliter res fidei, continetur ista: concilium Tridentinum vel Vaticanum infallibiles edidit fidei definitiones. Item in hac: Omnis qui legitime eligitur in Petri successorem est vicarius Christi cum primatu iurisdictionis in universam Ecclesiam, continetur ista: Pius XI est Christi vicarius, plenitudinem potestatis habens supra omnes fideles tam distributive quam collective sumptos (1).

Quibus ut par est praemissis, patet in primis quod quidquid revelatum est tantum *generaliter implicite,* non potest esse in sua propria ac determinata ratione materiale fidei divinae obiectum, quia adhuc non est ullo modo secundum se a Deo revelatum. Et re quidem vera, satis superque evidenter constat quod non potuisset determinate credi mysterium Trinitatis vel Incarnationis in vi solius revelationis generalium articulorum, *quia est et inquirentibus se remunerator sit,* sed requirebantur novae revelationes, prout expresse notatum est in prima propositionis parte.(i)

(i) Circa praedictas propositiones particulares nota bene quid sit revelatum et quid non, vi revelationis propositionum universalium. Certe non est revelatum quod Titius vel Socrates sit conceptus naturali via. sed scitur aliunde certissime, et hoc quidem praesupposito, iatn revelatum est quoad nos, quod Titio vel Socrati convenit hoc praedicatum : conceptus in peccato. Similiter non est revelatum quod Concilium Tridentinum fuit legitimum, aut quod Pius XI fuit legitime electus, sed his iterum praesumptis ut aliunde certissimis, eo ipso formaliter revelatum est quoad nos, quod Concilio Tridentino competit ratio regulae fidei et Pio XI ratio capitis ecclesiae. Utrumque ergo *fide divina* creditur, non tamen praesuppositum legitimae celebrationis vel legitimae electionis. In hoc enim non plus est quam factum dogmaticum pertinens ad ordinem eorum quae, si creduntur, nonnisi *fide ecclesiastica* credi posse videntur. – De his confer tractatum de Ecclesia, Thes. 28 in praenotando.

De iis vero quae in explicite revelato continentur *virlualiter implicite,* non est profecto eadem ratio. Adhuc tamen cum communi theologorum dicendum quod res eiusmodi in ipso fidei divinae obiecto nequaquam comprehenduntur, quia fides resolvitur in solam auctoritatem dicentis sive attestantis, ita scilicet ut nulli alii rationi innitatur nisi huic, quia ipse dixit. Atqui illud quod virtualiter tantum continetur in explicite revelato, non est a Deo dictum, sed solum connectitur logice cum iis quae dixit Deus. Et simile est in definitionibus Conciliorum. Quaecumque enim ex eis ratiocinio colliguntur, (ratiocinio autem dico educente conclusiones ex praemissis, et non tantum manifestante quaenam sit significatio propositionum), minime censentur definita. Haud aliter igitur sentiendum est in praesenti, quia omnimoda rationis paritas est.

Restat itaque id quod in explicite revelato contineri dicitur *formaliter implicite.* Et de hoc minime dubitandum quin ad materiale fidei obiectum pertineat. Quicumque enim sciens et prudens vocibus utitur, id omne intendit dicere et reipsa dicit, quod est formaliter comprehensum in significatione verborum quae adhibet. Nunc autem quidquid formaliter implicite in aliqua propositione continetur, ipsorum terminorum significatione clauditur, ut observat Nazianzenus Orat, theolog. 5, n. 24: «Si te, « inquit, bis quinque aut bis septem dicente, decem aut qua«tuordecim colligerem, aut ex eo quod animal ratione praeditum « et mortale diceres, hominem esse concluderem, an tibi nugari «viderer? Nequaquam profecto, çum tua dicerem». Quia igitur omnia quaecumque a Deo revelata sunt, per apostolos ad nos usque descenderunt, concludere oportet quod in ipso fidei catholicae obiecto ea omnia et sola sunt comprehensa, quae sive explicite sive formaliter implicite inveniuntur in apostolico illo deposito de quo Paulus dicit Timotheo, universalis Ecclesiae personam gerenti ; « O Timothee, depositum custodi, devitans « profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis « scientiae ».

At obiicies primo : *Multa sunt fidei dogmata quae ex revelationis fontibus fer ratiocinium deducuntur. Ergo ca etiam quae*

continentur in revelatis sicut consequentiae in principiis, ad materiale fidei obiectum perlinere dicenda sunt.

Respondeo : *Dist antec.* Per ratiocinium quo demonstratur quae sit in revelatis propositionibus vis ac significatio terminorum, et quousque se extendat eorum comprehensio, *conc.* Per ratiocinium quo ostenditur connexio unius veritatis cum alia, et una eruitur ex altera, *neg.* Veritas enim quae ex revelata eruitur, non plus esse potest quam conclusio theologica; cui nimirum non assentimur propter divinam auctoritatem, sed propter perspectum evidentemque nexum quem habet cum eo quod fide credimus, vel etiam propter auctoritatem Ecclesiae hunc nexum attestants. Ne tamen novam hic patiaris difficultatem, attende dicenda in sequenti solutione.

Dices igitur secundo: *Plura item sunt ab infallibili Ecclesiae magisterio definita, in quibus ipsam Ecclesiam audire, non tacendo solum, sed et interius obsequendo iubemur, quae tamen nullo modo formaliter contenta dici possunt in deposito ab apostolis tradito, ut patet de censuris propositionum infra notam haereseos, vel de certis factis dogmaticis, quale fuit ex. gr. sensus obiectivus libri lansenii, et alia eiusmodi. Sed omnia quae sunt ab Ecclesia definita, ad fidem divinam pertinent. Ergo ad materiale obiectum fidei divinae perlinere etiam potest id quod nec explicite nec formaliter implicite in apostolico deposito continetur.*

Respondeo, nonnullos theologos coelum terramque movere, ut persuadeant atque demonstrent quod omnis veritas ab Ecclesia definita, ipso definitionis facto incipit *ex tunc* contineri formaliter implicite in deposito divinae revelationis, idque in vi generalis promissionis assistendae divinae, quae sine dubio pertinet ad revelationem traditam per apostolos. Ipsi ergo in argumento mox facto concedunt minorem, et maiorem negant, pro quanto asserit definitionibus Ecclesiae subesse quaedam quae in apostolico deposito formaliter implicite contenta nequaquam dici possunt. Sed revera, haec sententia tot et tantis difficultatibus obruitur, ut locus sit dicto poetae: Quodcumque ostendis mihi

sic, incredulus odi ☧. Insuper videtur haec sententia habere contra se ea quae in vatiis documentis ecclesiasticis vel diserte traduntur, vel saltem satis aperte supponuntur. Sic Clemens XI in Constitutione *Vineam Domini* de silentio obsequioso quoad factum dogmaticum, asserit quidem strictam obligationem qua damnatus in quinque propositionibus sensus libri lansenii ab omnibus Christi fidelibus, non ore solum, sed et corde recipi ac damnari debeat; nusquam vero insinuat, fide divina credendum esse quod quinque praefatae propositiones in eodem libro, sensu ab auctore intento, continentur. Denique, eos qui secus senserint, vel praedicaverint, declarat esse transgressores apostolicarum constitutionum, et singulis earum censuris ac poenis subiacere, haereticos vero ex hoc capite eos minime denuntiat. Sic etiam, cum in Concilio Vaticano, in fine sessionis tertiae dicitur: «Quo-« niam vero satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi « ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve 4 accedunt, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones « et decreta quibus pravae eiusmodi opiniones ab hac Sancta Sede « proscriptae et prohibitae sunt »: indubium sane est nos in primis ac potissimum remitti ad certas decretorias definitiones ubi proponuntur quaedam ut firmissime tenenda, non tamen tamquam fidei divinae dogmata, quibus scilicet reiectis, haeretica pravitas incurritur. - Unde tandem signanter dictum est in eodem Vaticano concilio, cap. 3 de fide: « Porro fide divina et catho-« lica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel « tradito continentur, et ab Ecclesia *tamquam divinitus revelata « credenda* proponuntur». Quo quidem apposito satis aperte insinuatur, alia etiam proponi ab Ecclesia, quae utpote divinitus in se non revelata, fide divina credenda non sunt, sed solum fide ecclesiastica (2). Non enim restringitur infallibilis Ecclesiae auctoritas ad proponendum id quod revelavit Deus, sed exten-

ti) De his vide tractatum de Ecclesia, Thes. 18, § 2, praesertim in resp. ad ium.

(2) De notis quibus internosci queant ea quae sunt de ipso fidei divinae obiecto iudicia, vide de Eccl. Thes. 18 g 1

ditur etiam ad definiendum quidquid requiritur ad hoc ut revelationis depositum integrum custodiatur, et ipsa divina fides suis quasi propugnaculis in populo fidelium munita, omni ex parte incolumis et secura permaneat.

Proinde ad argumentum aliter respondendum censeo, concedendo scilicet maiorem, et distinguendo minorem. Omne quod est ab Ecclesia definitum pertinet ad fidem divinam, vel ut proprium fidei divinae obiectum, vel ut habens quamdam cum eo connexionem, *conc.* Ut obiectum ipsum cui assensu fidei divinae assentire oportet, *subdist,* Quando definitio est tanquam de re divinitus revelata, iuxta criteria certissima alibi exposita, *cône.* Alio modo, *neg.* Unde omnino reficitur consequentia. Sed de hoc, ex professo, alias.

Nunc autem, cum ad considerationem obiecti fidei pertineat etiam consideratio regulae proximae in qua nobis proponitur, dicendum restat de Ecclesia ut custode et magistra verbi revelati. Hinc ultima propositio respondens ultimo huius Quaestionis articulo, ubi quaerit S. Thomas: « Utrum ad Summum Pontili« cem pertineat fidei symbolum ordinare ».

THESIS XIV.

Munus proponendi, declarandi, definiendi veritates in deposito fidei contentas Ecclesiae suae commisit Christus, et quae ab ea tanquam divinitus revelatae credendae proponuntur, dogmata dicuntur. De quibus duplex nostris diebus prodiit gravissimus error. Primus est eorum qui dicunt, sensum illum quem in suis dogmaticis definitionibus suaque articulorum fidei propositione intellexit et intelligit Ecclesia, non esse immutabiliter verum, sed talem cui sensus alius secundum progressum scientiae possit ac debeat aliquando substitui. Alter eorum qui adhuc longius progressi, dicunt dogmata quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non esse veritates e coelo delapsas, sed interpretationem quamdam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

Prior assertio est de munere Ecclesiae in proponendo, docendo, et definiendo id quod in deposito revelationis continetur. Cuius quidem assertionis sensus profecto non est, quod iis qui extra Ecclesiam sunt et invincibili erga eam ignorantia laborant, fieri non possit sufficiens fidei propositio: sufficientem nunc dico, respectu habito ad eos saltem articulos quos absoluta necessitate oportet explicite credere ut salus obtineatur. Talis enim sensus reficiendus esset ut falsitatis plenus, sive sermo sit de iis qui inter haereticorum vel schismaticorum sectas inculpabiliter versantur, sive etiam de iis qui longe omnino a centro luminis revelati exsistunt. De iis quidem qui apud haereticos vel schismaticos inculpabiliter versantur, quoniam sectae omnes in suo recessu a domo Dei, ea plerumque retinuerunt tum ad sacramenta tum ad doctrinam pertinentia, in quibus Christo et legitimae eius sponsae in ordine ad generandos haeredes regni, velint nolint, ancillae rebelles usque modo deserviunt. De iis vero qui longe ab omni centro luminis revelati vivunt, quoniam non est abbreviata manus Domini quominus multis diversissimisque modis procurare possit ut cuilibet homini primae gratiae cum bona voluntate obsequenti, proxima etiam salutis auxilia, inter quae principem locum obtinet auditus fidei, elargiatur (').

Proinde Ecclesia asseritur medium *ordinarium et regulare,* ilemque organum *authenticum* ad proponendum infallibiliter omne id quod vere a Deo revelatum, fide divina est credendum. Huc faciunt in primis notissima Christi verba ad hierarchiam apostolicam usque in mundi finem duraturam, Matth. XXVIII-20: *Euntes docete omnes gentes, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque in consummationem saeculi.* Faciunt praeterea ea quae leguntur Ioan. XIV-16, ubi promittitur Spiritus Sanctus cum apostolis

(1) Cf. Tract, de Ecclesia Christi, Quaest. r, Thes. 2 § 3, et praesertim Quaest. 10, Thes. 16 g 3.

eorumque successoribus permansurus *in aeternum, v.· -.to* tanquam adiutor in omni open ïpostolico · t r.iaxime in munere docendi omnia quae dixerat Christus. Faciunt denique testimonia quae continent disertam affirmationem inconcussae infallibilitatis magisterii ecclesiastici, ut cum dicitur i Tim. ΠΙ-15: *Eatcsia Dei vivi columna et firmamentum veritatis.* Ubi observabis quod usu tum sacro tum profano, per hanc metaphoram στύλο; ζα·. ἑδραίωυ,α significatur omne sustentaculum quod cum ex se firmum sit, firmitatem etiam ac stabilitatem inconcussam praestat ei quod sustentat. Proinde, dum asseritur Ecclesia columna et firmamentum τή αλήθεια , id est, non huius aut illius veritatis in particulari, sed totius veritatis revelatae, (sic enim accipitur in Scripturis veritas per antonomasiam), significatur Ecclesia ut sustentans veritatem, eique impertiens immobilem firmitatem, non quidem quoad se, ut per se evidens est, sed quoad nos, id est in quantum apud homines cognosci et credi debet, mediante perpetua atque infallibili et semper viva praedicatione.

Sic ergo institutum est facile medium satisfaciendi officio amplectendi veram fidem, in eaque constanter perseverandi. Unum enim est credibile in quod omnis generis convergunt signa credibilitatis, Ecclesia scilicet manifestis divinae institutionis notis instructa, seseque attestans a Deo revelatam tanquam totius revelationis in apostolis consummatae infallibilem custodem et magistram. Ad quam accedentes, et a cuius ore pendentes, quid sit pro genuino verbo Dei accipiendum, ac per hoc, credendum, aut ignorare aut dubitare amplius non possumus. Et haec quidem alibi sat fuse exposita inveniuntur (l). Unde et contenti nunc sumus compendiosa quadam recapitulatione, ut in errores adversos hac nostra aetate exortos circa fidei obiectum secundum quod ab Ecclesia semel propositum ac definitum, *dogmatis nomine* insigniri solet, animum intendamus. Ii sunt errores quorum auctores seu fautores, non iam inter apertos *hostes* quaerendi sunt, sed in ipso latent sinu gremioque Ecclesiae. Reducuntur ad illos duos in thesi positos, quos stricta inter se cognatio re ligat, quia prioris inceptum complevit alter. Incipiamus a primo.

(r) Tract, de Eccl. Q. 10, Thes. *t6.*

§ 2.

I. – Circa medium saeculi XIX prodiit, auctore Antonio Gunther (cui viam aperuerat Georgius Hermes a Summis Pontificibus Gregorio XVI et Pio IX iteratis vicibus condemnatus), novus quidam modus explicandi progressum in intelligentia veritatis revelatae. Qui quidem modus sic compendiose expositus invenitur in appendice ad acta et decreta Concilii Vaticani (1): « Dicunt intelligentiam dogmatum esse variam diversis aetatibus «pro diverso statu scientiarum philosophicarum; in apostolis «intelligentiam fuisse non quidem falsam, sed imperfectam; in « in SS. Patribus fuisse perfectiorem quam in apostolis, sed « tamen longe remotam a sua ultima perfectione, nunc vero « per veram philosophiam et in hac luce scientiarum recentioris « aetatis, ad plenum intellectum veritatum revelatarum perve« niendum esse... Affirmant praeterea, munus Ecclesiae infalli« bilis sub assistentia Spiritus Sancti eo tandem spectare, ut « inter varias sententias de sensu dogmatis illa praevaleat quae « pro tali tempore sit *aptissima*. In qua sententia ita per Ecclesiae « definitionem praevalente concedunt semper esse *aliquam i-e-« ritatem,* sed non ideo veritatem simpliciter, et totam verita« tem; atque ideo progressu temporis pro alio ulteriori stadio « scientiarum necessariam reddi definitionem perfectiorem, quia « illa prior huic posteriori stadio scientiae iam apta non est. « Sic, aiunt, saeculo V excludenda erat *separatio* duarum perso«narum hominis Iesu et Filii Dei; damnatio vero huius sepa« rationis, *iuxta psychologiam huius aetatis,* includebat unitatem « personae Christi, et ita definita est una hypostasis seu per« sona in duabus naturis. At iuxta veram philosophiam nostrae « aetatis, inquiunt, iam intelligi debent duae personae, divina et « humana, permanentes in ipsa unione; et ideo intelligendam « esse non unitatem *realem* personae Christi, qualis hactenus « intelligebatur, sed unam personam compositam ex duabus

(T) Collectio Lacensis Torn. 7, annot. 24 in primum schema Constitutionis de doctrina catholica.

«personis. Si autem quaeritur, cur Spiritus Sanctus non docuerit Ecclesiam quod illius temporis philosophia non docuit, « respondent Spiritum San-tum paulatim inducere in omnem ‹ veritatem, sicut trinitas personarum non iam per Moysen, sed « in N. T. demum revelata est, et sicut Christus ipse dixit : «Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo». Haec itaque habebat Guntheri error qui a Patribus Vaticanis, Sess. 5, can, 3 de fide et ratione, anathematizatus est sequentibus verbis : *Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sil.* Et huius anathematis rationes multiplici ex capite constant, sed et primo statim conspectu evidenter apparent.

Primo, commentum istud renovat sensu inverso haeresim lansenistarum de obscuratione veritatum in Ecclesia. Nam lansenistae dicebant, *postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quae sunt basis pdei et moralis doctrinae lesu Christi* (J), defectionem in Ecclesia adstruendo, utique a lumine ad tenebras, et a veritate ad errorem. Hic e converso asseritur continuus progressus qui esset a tenebris ad lumen, et ab errore ad veritatem : puta, ab « errore » (ut Guntherus contendit) realis unitatis personae Christi, ad « veritatem » (uti absurdius somniat) unius personae ex duabus personis compositae. Sed utrumque aequaliter est contra verbum Domini dicentis : *Ego vobiscum sum omnibus diebus,* et rursus : *Ecclesia Dei vivi quae est columna et firmamentum veritatis.*

Secundo, commentum istud nihil continet minus, quidquid dicant ad fucum faciendum eius inventores, quam disertam negationem infallibilis magisterii in Ecclesia. Neque enim est hoc magisterium ad mortuas formulas edendas, *quibus pro* successione temporum oppositi sensus possint accommodari, sed est magisterium vivens a quo non vacua aut aenigmatica aut amphibologica emanant vocabula, bene vero revelatae res edocen-

(1) Bulla FTMP· ·· damnata ut haeretica.

tur, determinataeque sententiae credendae proponuntur. Unde vel fallibile est hoc magisterium, vel id ipsum per assistendam Spiritus Sancti effici dicendum est. ut quibuslibet definitionibus eius nihil unquam subsit quod non sit objective revelatum et immutabiliter verum. Quamvis enim fieri possit ut dogma prius directe explicatum et definitum sub uno conceptu in oppositione ad certum aliquem errorem, postea directe declaretur et definiatur sub alio conceptu adversus errorem alium forte priori contrarium, fieri tamen nunquam poterit ut conceptus prior non maneat in omne tempus infallibiliter verus, constanterque credendus tamquam divinitus revelatum dogma. Ita exempli causa, postquam definitum est unam esse personam Christi, eamque divinam, et hominem Christum non esse aliam distinctam a Deo Verbo personam, non potest quovis tempore sequenti inveniri verum, et ut tale admitti, quod alia sit persona Deus Verbum, et alia distincta hic homo lesus, quomodocumque personae duae inter se unitae intelligantur. *Manet enim verbum fidei in aeternum.* ait Athanasius de definitione Nicaena, epist. ad Afros n. 2. Alias infallibilitas Ecclesiae tam in docendo quam in credendo, funditus evertitur (χ).

Tertio, commentum istud doctrinam fidei committit explicandam, reformandam, accommodandam secundum praevalentes fallaces philosophias sibi invicem per saeculorum decursum, pro vana hominum aestimatione inanique plausu succedentes. Quod quidem nihil aliud est quam funditus evertere oeconomiam religionis Christi, qui ideo magisterium ecclesiasticum instituit, *ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni venio doctrinae in nequitia hominum ad circumventionem erroris.* (Matth. XXVIII-19, Eph. IV-14).

Quarto, quod peius est, commentum istud corrumpit et pessumdat insitam animis omnium notionem veritatis, ac per hoc ipsum, non iam ad unum vel alterum dogma, sed ad omnia simul, sui erroris virus extendit. Dum enim contendit definitiones infallibilis Ecclesiae sub assistentia Spiritus Sancti, etsi reforma-

(1) lia fere Card. Franzelin, de Tradit. Thes. 25.

lioni obnoxias et fecundum « Scientiae» progressum necessario mutandas, semper fuisse *aliqualiter veras,* et insuper eas dicit fieri nequaquam posse *simpliciter veras* donec psychologiae hiiiu·-· aetatis luminum conformentur : vel iungit simul voces sine sensu, vel rationem veritatis reponit in conformitate intellectus, non iam ad obiectivam rerum realitatem quemadmodum hucusque communis omnium hominum sensus firmiter retinebat, sed ad currentes ideas, ad variabilem opinionis ventum, ad statum culturae unicuique epochae proprium Quid est enim in mente Guntheri haec *aliqua veritas* quae nunquam defuit in definitionibus Ecclesiae, per oppositionem ad eam quam dicit *veritatem simpliciter,* seu *totam veritatem ?* In Ecclesiae definitionibus, respondebit ille, semper fuit «veritas», in quantum Scientiae temporis in quo editae sunt aptissime respondebant, sed ‹ aliqua » tantum veritas, pro quanto ea cui aptabantur « Scientia › erat adhuc in statu infantili, aut certe ad maturitatem nondum perducta, et in omni modo, ab ultimo sui progressus termino longe remota. Nunc autem, quia iuxta Guntherum, ad terminum ultimum tandem perventum est, tunc etiam et tunc tantum in praedictis definitionibus erit «veritas simpliciter λ, seu «tota veritas », quando ad mentem Kantianae philosophiae erunt reformatae. Quanquam, si quis bene consideret, neque hic pausare licebit, quia, quod « Scientia » ad ultimum sui progressus terminum pervenerit, affirmat quidem Guntherus, sed nullam affert suae assertionis probationem, nec aliunde apparet ulla verosiinilis ratio cur obsoletae et detritae Sapientiae Kantianae, non possit aliquando alia sapientior et in opinione mundana principatum obtentura, succedere. Proinde, omissa Guntheri coniectura circa felicem ac definitivum appulsum « Scientiae · ad suspiratum tranquillitatis portum, retentisque fundamentalibus systematis eius principiis, constat eamdem esse per omnia conditionem praesentium temporum quae fuit praeteritorum, adeoque eamdem ac antea conditionem « veritatis ». semper *relativae* ad regnantes pro tempore ideas, coaevumque culturae statum, donec accommodationem novam progressus luminum ulterior ne«,sariam reddiderit. Et non mirifica tibi videbitur illa .Scien-

tia> quae nos novo et a saeculis abscondito ditavit veritatis conceptu, secundum quem id quod veritas erat in temporibus anteactis, vetitas amplius iam non est, et id quod veritas nunc est, veritas in futurum esse desinet, adventante stadio sublimioris philosophiae, aut dicerent alii meliori forte indicio, profundioris dementiae ?

Quinto denique, illud idem commentum eo magis perniciosum ac mortiferum invenitur, quod haereticales has conceptiones tegit ac dissimulat sub orthodoxiae vocabulis, sub modis loquendi in Ecclesia usitatis, sub exemplis quae ad rem penitus impertinentia, nonnisi ad aequivocationem et consequentem profani vulgi deceptionem facere possunt. Infallibilem nos dicimus Ecclesiam; infallibilem quoque dicet Guntherus, sed sensu in se perabsurdo, et ab orthodoxo longe diverso. Similiter, progressum in intelligentia dogmatis Ecclesia non confitetur modo, sed et aperte laudat et promovet, suum faciens illud Vincentii Lirinensis a Concilio Vaticano in decretis Sessionis tertiae nuper insertum : « Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, « tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam to‹ tius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, « scientia, sapientia... ». Et Guntherus quoque sub ementita specie eiusmodi progressus, venenum suae haeresis insinuabit, appellans ad Spiritum Sanctum qui paulatim inducit in omnem veritatem, qui non per Moysen nos edocuit capitale illud Trinitatis dogma, sed in novo demum testamento revelandum reservavit, etc. etc.; tum ad Christum qui discessurus ab apostolis dicebat se multa adhuc habere eis dicere, sed quae non poterant portare modo. Ecce igitur serpens inter pomifera paradisi latitans ligna, ut incautos quosque decipiat. Quantum namque differunt tenebrae mediae noctis a splendore meridianae lucis, tantum a progressu Guntheriano abhorret progressus quem in se agnoscit et promovet Ecclesia, « in eodem semper dogmate, eodem sensu, eademque sententia », hoc est : A minus perfecta ad magis lucidam, magis claram, magis distinctam, magis comprehensivam eorum verorum cognitionem, a quorum penetratione secundum totam eorum intelligibilitatem, longe longeque

sumus remoti, sed et semper erimus quocumque etiam progressu supposito, quamdiu praesertim in hoc mortali corpore peregrinamur a Domino, inxta illud Leonis Magni: « Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus «divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod «quaerat; nam qui se ad id in quod tendit pervenisse praesu- «mit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit» f1).

II. - Sed de errore Guntheriano hactenus satis, nisi quod ea iam occurrit haeresis, si tamen haeresis adhuc appellari potest, quae positas a Gunthero praemissas ad ultimam consequentiam perduxit, id est, ad purum putumque rationalismum, aperte iam et sine arnbage asserendo quod *dogmata quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit* (2). In quo quidem totius christianismi plena, absoluta, et categorica abdicatio est. Propterea, consulto haeresim dixi cum hoc addito: si tamen haeresis adhuc appellari potest. Haeresis enim, ut ipsum innuit vocis etymon, est species infidelitatis pertinens ad eos qui fidem Christi, verbo saltem tenus adhuc profitentur, sed eius dogmata corrumpunt, dum scilicet, spreto Ecclesiae magisterio, ea sibi credenda eligunt tanquam de doctrina Christi, quae non sunt a Christo tradita, sed quae propria mens liberi examinis ductu suggessit. Quare, de ratione haeresis est, ut de professione christianitatis aliquid residuum adhuc retineat. Si quis igitur circa fidem error, hoc ipsum residuum abiiciat usque ad totalem et categoricam revelationis christianae negationem, eo ipso simplicis haereseos fines transgreditur, et ad speciem infidelitatis paganorum incipit pertinere. Talis est autem error qui dogmata nostra tanquam e coelo delapsa infitiatur, et laborioso conatu humanae mentis comparata affirmat. Eius proinde confutatio in theologia fundamentali, quae alio nomine apologetica vocatur, ubi de revelatione et vera religione, propriam sedem habet, et non est huius loci.

(1) Leo Magnns. Serin. 9 de Nativ. Domini.

(2) Inter propositiones damnatas in decreto *Lamentabth.* n. 22.

Verum, cum idem ille error sub ea forma sub qua in decreto *Lamentabili* confixus fuit, pars sit non minima famosae doctrinae recentis inventionis, quam *modernismi* nomine vulgo appellant, quaeque virus omnium quotquot unquam fuerunt circa dogmata nostra errorum, in se una colligit ct accumulat: restat ad complementum praesentis disputationis, ut de lucubratione illa, de eius mente, procedendi modo, et valore scientifico, summaria saltem suppeditetur instructio. Eorum lucubrationem dico, qui, uti supra notatum est, in ipso sinu gremioque Ecclesiae latentes, sacerdotes et laid, coniuratione facta, viribusque unitis, sub specie vindicandi Ecclesiam ipsam ab inevitabili ruina, eam reformando ad novas modernae aetatis exigentias, excogitaverunt, architectati sunt, studiose elaboraverunt, et in lucem demum ediderunt portentosum systema, nil minus secum ferens quam totalem ab imis fundamentis, non modo fidei Christianae et omnium dogmatum eius, sed qualiscumque etiam religionis deletionem et interitum. Porro, male personatos homines, quales reapse sunt, universae Ecclesiae demonstravit encyclica *Pascendi Dominici gregis,* accuratam et omnibus numeris absolutam totius systematis expositionem palam exhibendo. Nos autem in praesenti contenti erimus ea tantum breviter attingere, quae ad non satis exsecrandae pestis miram absurditatem, insanabilem illogicitatem, et monstro simillimam speciem patefaciendam sufficere videbuntur.

§ 3-

In capite nono Apocalypsis visio describitur, ad nostrum intentum apprime faciens. Puteus abyssi infernalis aperitur, ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnae, et obscuratur sol et aer de fumo putei. Et de fumo putei exeunt locustae quibus praecipitur ne laedant fenum terrae, neque omne viride, neque omnem arborem, nisi tantum homines qui non habent signum Dei in frontibus suis. Ipsae autem locustae similes sunt equis paratis in praelium ; super capita sua gerunt coronas similes auro, facies habent tanquam facies hominum, capillos sicut

capillos mulierum, (lentes sicut dentes leonum, caudas et in caudis aculeos tanquam scorpionum, et belli ducem atque ant» signanum sequuntur regem angelum abyssi, cui nomen Exterminans.

In his interpretes communiter vident symbolice descriptas magnas haereses quae per saeculorum decursum desolaverunt Ecclesiam; nec sane immerito, eo quod omnia ab initio ad finem genus innuunt flagelli non iam temporalis, sed spiritualis, quo animae infestantur, non corpora. Oriundum siquidem exhibetur e profundo inferni, quod ad sensum determinandum iam perse sufficeret, quia nusquam in Scripturis calamitates temporales, puta pestilentiae, fames, bella caeteraeque eiusmodi e causis naturalibus seu mundanis oriri solitae, e sedibus inferni leguntur emergere; sed animarum seductio, animarum perditio, proprium utique inferni negotium est. Praeterea, locustae de fumo putei exeuntes non mittuntur ad vastandum rura et agros; non messibus, non herbis, non fructibus aut quibuscumque bonis terrae nocent, sed solos homines laedunt, et non quoscumque homines, sed eos tantum qui signo Dei in frontibus carent; in quo rursus spiritualis flagelli idea ingeritur. Denique, ut caetera brevitatis gratia praetermittam, phantastico huic locustarum exercitui dux et imperator, angelus abyssi est, spiritus ille nequam, homicida ab initio, serpens antiquus, omnium haereseon inspirator et inventor callidissimus. Quod si inter se dissideant interpretes in designandis nominatim haeresibus quas visio apocalyptica directe respiciebat, dum alii volunt esse haereses tertii saeculi arianismi praecursorias, alii haeresim protestanticam, fecundam omnium errorum modernorum protoparentem, ad nostrum intentum parvi admodum refert, praesertim quia de eo systemate nunc nobis sermo, quod encyclica *Pascendi* iure meritoque definivit «omnium haereseon conlectus», imo confectus adeo plenus cumulatusque, ut « si quis hoc sibi proposuisset, omnium « quotquot fuerunt circa fidem errores succum veluti ac sangui- «nem in unum conferre, rem nunquam plenius perfecisset, quam ‹ modernistae perfecerunt». Oportet igitur ut plenissimam in modernismo applicationem habeat visio apocalyptica. in qua tria

sunt praecipua consideratione digna: primo fumus e puteo abyssi ascendens, secundo locustae e fumo exeuntes, tertio ipsarum locustarum forma portentosa.

I. – *Furnus modernismi e puteo abyssi ascendens.* - Modernismi principium primum et fundamentale, agnosticismus est. « Philosophiae religiosae fundamentum ponunt doctrinam quam « vulgo agnosticismum vocant. Vi huius, humana ratio *pheno-« menis* omnino concluditur, rebus videlicet quae apparent, eaque «specie qua apparent; eorumdem praetergredi terminos nec ius «nec potestatem habet; quare nec ad Deum se erigere potis «est, nec illius existentiam, utut per ea quae videntur, agno-«scere» (1). Huius principii in basi systematis positi si demonstrationem a modernises exquiras, frustra utique exquires. Pro indiscussibili enim illud habent, tanquam modernae philosophiae definitive acquisitum, quin cuilibet regressui ulla amplius pateat possibilitas. Quare, quod apud nos est principium contradictionis, indemonstratum quidem et indemonstrabile propter immediatam et indeclinabilem eius evidentiam, hoc est apud eos principium denegans rationi humanae potestatem transcendendi apparentias ipsis etiam pecoribus patentes, et latentem sub eis realitatem quoquo modo indagandi. Inde, vel a primo exordio conjiciet unusquisque sanae adhuc mentis compos, quo loco habenda sit fabrica eiusmodi postulato innixa, et prae se in frontispicio ferens solemnem insuperabilis ignorantiae seu absolutae inscitiae professionem, maxime circa Deum, quem cum aliis quibuscumque phaenomena transcendentibus confundunt in unum, sub uno hoc nomine : Incognoscibile.

Cum igitur tale sit fundamentale modernismi principium, de superstructo systemate, quale sit vel esse possit, statim animo subit cogitatio. Et, o mirum, o res omnem superans expectationem En tibi ingentem et indigestae molis lucubrationem, de nulla alia re pertractantem ab initio ad finem, praeterquam de religione et reformatione religionis. Sed hoc quomodo, quaeret quispiam in nova modernistarum logica adhuc peregrinus, quo-(i)

(i) Encyclica *Pascendi.* Denzinger-Banwart, n. 2072.

niani de Deo nihil se scire profitentur? Religio namque tota quanta dicitur per ordinem ad Deum; ex alia parte, ψἳι--ηιιι·que dicuntur secundum ordinem ad aliquid, cognosci nequeunt nisi dependenter a cognitione eorum ad quae dicuntur; qui ergo de Deo nihil scit, nihil quoque de religione scire potest, et ex consequenti, ad tractandum de religione omnino non admittitur, iuxta illud veri et omnium consensu probati proverbii: *ne sutor supra crepidam.* Utique, haec vera sunt, vel certe erant secundum antiquatum et iarn emortuum intellectualismi systema. At non valent in oculis modernistarum, et nequicquam eos morabuntur quominus incredibili arrogantia magistros se et reformatores religionis instituant; *magistros* dico, novam nobis theologiam de integro conficientes, novosque ad usum seminariorum tractatus, de revelatione, de fide, de traditione, de dogmatum origine, de Christo, de Ecclesia, de sacramentis, etc. etc, (1); *reformatores* quoque, multo adhuc insolentiori supercilio normas praestituentes secundum quas oportebit in posterum sacra instituta omnia corrigere, et antiquam religionem a fundamentis resarcire: «Innovari volunt philosophiam in sacris praesertim se« minariis, ita ut, amandata philosophia scholasticorum ad hi« storiam philosophiae inter cetera quae iam obsoleverunt syste« mata, adolescentibus moderna tradatur philosophia, quae una « vera nostraeque aetati respondens. – Ad theologiam innovan« dam, volunt, quam nos rationalem dicimus, habere fundamen« tum modernam philosophiam. Positivam vero theologiam niti « maxime postulant in historia dogmatum. – Dogmata eorum« demque evolutionem cum scientia et historia componenda edi« eunt. – Ad catechesim quod spectat, ea tantum in catecheticis « libris notari postulant dogmata, quae innovata fuerint sintque « ad vulgi captum. – Circa sacrorum cultum, minuendas inquiunt « externas religiones prohibendumve ne crescant. – Regimen ec« clesiasticum omni sub respectu reformandum clamitant, prae« cipue tamen sub disciplinari et dogmatico. Ideo intus forisque

(1) Encycl. *Pascendi.* Enchirid. Denzinger-Banwart, n. 2074, seq. – Decret. *Lamentabili,* n. 2001-2065.

«cum moderna, ut aiunt, conscientia componendum, quae tota <ad democratiam vergit; ideo inferiori clero ipsisque laicis suae «in regimine partes tribuendae, et collecta nimium contractaque « in centrum auctoritas dispertienda. – Item ecclesiastici regimi- « nis actionem in re politica et sociali variandam contendunt, ut « simul a civilibus ordinationibus exulet, eisdem tamen se aptet « ut suo illas spiritu imbuat. – In re inorum, illud asciscunt « americanistarum scitum, activas virtutes passivis anteponi opor- « tere, atque illas prae istis exercitatione promoveri. - Clerum « sic comparatum petunt ut veterem referat demissionem animi «et paupertatem; cogitatione insuper et facto cum modernismi «praeceptis consentiat» ('). Haec illi, medios inter fumi turbines. quos evomit apertus ab eis puteus abyssi. Fumus enim duo facit. Primo intercipit lucem, ac per hoc obscurat obiecta exteriora. Secundo offendit, pungit, discruciat oculos, ac per hoc obscurat visum et impedit ne ea etiam videantur, quae alias visibilia adhuc remanerent. Et utrumque facit fumosa illa per excellentiam modernismi doctrina. Obscurat et in impenetrabilem caliginem relegat solem mentium Deum, simulque cum eo res divinas omnes; sed multo adhuc magis obscurat visum auctorum suorum, qui densitate fumi obcaecati, nequidem advertunt quantae insipientiae sit, de his dogmatizare, quorum ipsimet ignaros se proclamant, et cum agnosticismi professione magisterium religionis tanta insolentia sibi arrogare.

Sed iam attentionem nostram ad se trahunt, de fumo putei exeuntes locustae.

II. – *Modernismus per locustas de fumo putei exeuntes aptissime figuratus.* - Locusta genus est insecti, quod nec in altum elevatur sicut aves, nec graditur super terram sicut terrestria animalia. Ventrosum animal, ait alicubi Bellarminus; totum siquidem locustae corpus nihil fere est nisi venter; quocirca, nec pedestri itinere progredi potest quia pedes ad ambulandum non habet, nec etiam recte volare, quia vixdum erexit se in altum quasi volatura, statim nimio ventris pondere ad terram de-

(i) Encycl. *Pascendi.* Enchirid. Denzinger-Banwart, n. 2104.

pressa recidit, et ideo, *saltitando* hinc et inde, a dextra ad sinistram et a sinistra ad dexteram, hiante et inordinato incessu suum cogitur conficere iter. Apposite ergo, in apocalyptica visione, sub locustarum figura describuntur haereses: quarum omnium proprium est, inconnexas et incohaerentes in suis doctrinis iungere sententias, atque ex una in aliam, deficiente omni nexu logico, locustarum ritu transire *per saltum*. Et hoc est quod in modernismi systemate observandum iam venit. Neque enim a communi suorum congenerum vitio immunis censendus est modernismus, quidquid dicant aliqui inconsiderato nimis indicio ducti. Quin imo, in altiori quodam incohaerentiae gradu eminere, et ex superius dictis iam coniicere datur, et ex iam dicendis evidentius forsitan apparebit.

Agnosticismum (fundamentale modernismi principium), in nullo alio repositum praeterquam in mera ignorantia de *Incognoscibili* » sub rriundanis phaenomenis latitante, iam supra notavimus. Porro hoc idem Incognoscibile, praecise quia incognoscibile, et omnem humani intellectus aciem fugiens ac praetervolans, infinitis cuiusvis generis opinationibus seu contecturis aptum natum est dare locum, et liberum aperire campum. *Finge* nunc contecturas seu hypotheses istas, unam post aliam, *ad modernistas* deferri, ut de his suam promant sententiam. Venit unus interrogans et dicens: incognoscibile quod dicitis vos, opinor ego esse materiam aeternam et infectam e qua secundum evolutionis leges aspectabilis iste mundus ortus est totus. Venit alter in dualismi principiis edoctus, Manichaei dogma in medium adducens; venit tertius cui monismi potius arridet positio, hypothesim proponens substantiae unicae, cuius modus foret, seu affectio uti dicunt, quidquid est in universo visibili; et sic deinceps in indefinitum. Quis enim sufficeret possibiles omnes de «incognoscibili» enumerare coniecturas? tot quippe sunt, quot ad hanc usque diem a philosophis fabricata systemata, quot fuerunt olim apud Indos, Aegyptios, Sabaeos. Graecos, ab Oriente ad Occidentem, et ab austro ad aquilonem inventae religiones. Veniat ergo Buddhista, veniat Sintoista, veniat materialista, pantheists, positiviste, idéaliste, nihilista, et quisquis alius

modernae quam dicunt philosophiae adeptus; suum quisque de universo systema exponat, et correspondentem de « incognoscibili * *coniecturam:* quid ad haec modernismus? Prompta hucusque, et minime haesitans erit eius responsio, pro omnibus ac singulis supradictis opinationibus una eademque indifferenter valens; «Propositas coniecturas nihil plus esse quam hypotheses de quibus nulla, in quamlibet partem seu affirmativam seu negativam, suppetit sententiandi ratio; posse esse veras, posse esse falsas, sed an verae potius quam falsae, an falsae potius quam verae, sciri nequaquam posse; idcirco id unum superesse, ut, inutili inquisitione seposita, relinquantur in eo quod undique circumambit nos phaenomenorum finibus interclusos, impenetrabili mysterio ». De his ergo nihil prorsus curabit modernismus, et quidem recte, conformiter ad fundamentale totius systematis agnosticum principium.

Sed ecce, ultimus supervenit interrogator dicens : Adhuc de «incognoscibili» quod vos dicitis, praetermissa remanet conjectura : quidni enim ille esset, quem catholica confitetur et praedicat Ecclesia, Deum vivum et verum, creatorem et dominum nostrum, in cuius manus futurum est ut aliquando incidamus omnes ? Et iam gravior, maiorisque negotii occurrit quaestio, in memoriam revocans suspensum a Dionysio tyranno super caput Damoclis ensem. Quid iam ad hanc instantiam modernismus ? Praestone adhuc erit superius data responsio : « posset esse, posset non esse, sed cum nesciatur et sciri nequeat, negligendum et *(senz' altro)* ponendum a parte ? » Absit. Senserunt enim quod, relicto semel *in suspenso* eiusmodi incubo, nihil iam proficerent, et omni sale destitueruntur romanenses fabulae de immanentia vitali, de sensu religioso quem allicit incognoscibile, de transfiguratis et simul defiguratis a fide phaenomenis, de primigeniis et secundariis dogmatum formulis, aliisve sexcentis eiusdem farinae eorum inventis. Eliminanda igitur, omnique artificii genere destruenda molesta coniectura: hinc hiulca illa et male cohaerens modernismi lucubratio, quae ab agnosticismo exordiens, in purum putumque desinit atheismum.

Purum putumque dixi atheismum. Certe, ut dicitur in En-

cyclica *Pascendi :* « ratum ipsis fixumque est, *atheam* debere esse « *scientiam,* itemque *historiam,* in quorum finibus nonnisi phae« nomenis possit esse locus, exturbato penitus Deo, et quidquid «divinum est» (1). Haec illi, quod ad scientiam et historiam attinet, aperta et decretoria plane sententia. Ubi ergo relictus Deo locus ? Forsitan in *religione ?* Novam siquidem religionem condere non omisit modernismus, ad usum eorum quos forte premeret et sollicitaret *indigentia divini.* Huius religionis initium esse dicunt peculiarem quemdam *sensunt* immediate apprehensivum *divinae realitatis,* et modernistae *credenti* tantam tamque firmam de Dei existentia persuasionem attribuere non dubitant, ut persuasionem omnem quae ex scientia peti possit, longe antecellat (2). Sed statim inquires in quo nitatur haec tam firma modernistae credentis persuasio. Reiiciunt enim omnia naturalis theologiae argumenta, ex iis deducta quae obiective a parte rei et videntur et reapse sunt; reiiciunt pariter quamcumque revelationem ab extrinseco advenientem. Naturali autem theologia deleta, et qualibet revelatione externa penitus sublata, nulla alia ad persuasionem de Dei existentia remanet possibilis via, praeter illam quam *auto-suggestionis* vocant: in qua scilicet, id quod quis sibi ipsi in sua phantasia creavit, ab eo creditur existere a parte rei. Concludendum igitur restat, atheam quoque eam *religionem* esse, quam pro ‹ suo credente » athea modernismi philosophia construxit: cum in eius finibus imaginario tantum Deo concedant locum, exturbato penitus Deo vivente et vidente qui vere extra hominem, ultraque adspectabilem naturam rerum in altis habitat; quem creatorem et dominum et iudicem nostrum catholica confitetur et praedicat Ecclesia.

Nunc autem, cum ab ignoratione ad negationem nulla logica consequentia sit, quaeritur qua ratione, quo ratiocinationis iure, ex agnosticismo qui solum in ignoratione est, ad atheismum qui totus est in negatione positus, transeant modernistae. Et ad quaestionem hanc non est reponsio praeter eam, quam e locu-

(1) Encycl. *Pascendi*. Denrintter-Banwarth, n. ro7J.

(2) Ibid. n. 2081.

starum similitudine comparatam apocalyptica suppeditat descriptio. Sicut enim locustae proprium est, e loco in locum, nullo licet interiacente commeatu, hac atque illae saltitando prodire; sic modernismi specialis est peritia saltitandi a sententia in sententiam, nulla nexus logici habita ratione, imo spretis omnibus etiam magis obviis sensus communis principiis. Religionem adstruunt, cuius praesuppositum fundamentale est quod omnis via ad Deum ex parte intellectus penitus et absolute praecluditur (Denzinger, n. 2072). Mirum sane, et hactenus inauditum religionis genus; sed initium deliramenti, hoc. Nam denegatam *intellectui* facultatem inveniendi quovis modo et quacumque via Deum, mox *sensui* attribuere non dubitant: sensui scilicet quem religiosum appellant, et in quo agnoscendum esse dicunt « quemdam *cordis intuitum* quo credens *sine medio* Dei realitatem attingit (n. 2081)». Et quasi nondum satis esset ad incohaerentiae cumulum, expresse admonent quod sensus ille non est cognitio (n. 2078), sed motus ab *Incognoscibili* et adhaerente ei phaenomeno in corde provocatus, nullo praevertente rationis indicio, nulloque comitante mentis lumine (n. 2074): quo tamen non obstante, eumdem hunc sensum proclamant fecundum totius religionis germen, et quorumcumque procreandorum dogmatum primum principium (n. 2076-77). Capiat certe qui potest; capiat cui dabitur aliud quidquam in his detegere, praeter pugnantium inter se conceptuum indigestam congeriem ! Porro, ab uno hoc specimine disce reliqua omnia. Longum et permolestum esset farraginem perlustrare intricalissimae lucubrationis. Cui igitur pauca illa quae compendiose retulimus non sufficient, ad encyclicam *Pascendi* se conferat, ubi de variis personis quas agit ac veluti in se commiscet modernista (philosophi nempe, credentis, theologi, historici, critici, apologetae); et facile, ut opinor, sibi persuadebit non fuisse ad hanc usque diem adinventum haereticale systema, quod tam perfecte portentosum et Orco similem referat apocalypticarum locustarum aspectum.

Sed his iam praetermissis, ad nostra redeamus. Absoluta siquidem quaestione *de obiecto fidei* et correlativis erroribus, venit nunc *de actu fidei* pertractanda quaestio.

QUAEST. II-III.

DE ACTU FIDEI

« Deinde, inquit S. Thomas, considerandum est de actu «fidei, et primo de actu interiori, secundo de actu exteriori». Sed de actu exteriori qui est fidei confessio, sufficienter dicitur in theologia morali. De ipso autem interiori actu quintuplex consideratio esse debebit. Primo quantum ad eius essentiam (art. i). Secundo quantum ad resolutionis modum (art. 2). Tertio quantum ad praevium iudicium credibilitatis (art. 1 ad iam). Quarto quantum ad proprietates (art. 9-10, et Q. 4, art. 8). Quinto demum quantum ad ea in quae debet de necessitate salutis explicite ferri (art. 5-8). - Doctrina autem de essentia actus fidei sequenti propositione constat.

THESIS XV.

Actus fidei ad salutem necessariae est actus non ad voluntatem, sed ad intellectum elicitive pertinens, et non consistit in fiducia qua unusquisque sibi applicat promissiones divinas de remissione peccatorum, sed in assensu firmo quo a Deo revelata vera esse credimus, propter solam auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest.

Circa essentiam actus fidei duae sunt principales errantium classes. Una est eorum qui fidei actum ad ordinem scientiae reducunt. In quorum numero hac nostra aetate eminuerunt tres rationalismo infecti sacerdotes: Georgius Hermès (*Denzinger-*Banwarth, η. i6i8, seq.), lacobus Froschammer (n. *1666),* Antonius Gunther (n. 1714). « Rationalistae loquuntur et ipsi de « fide religiosa, sed fidem cuius motivum sit auctoritas Dei re« velantis, nullam possunt admittere, cum ipsam Dei locutionem «seu revelationem negent. Unde nomine fidei generatim non

«aliud intelligunt quam rationalem scientiam rerum ad Deuin «et ad religionem pertinentium. Pro diverso autem modo quo « scientiam constituunt, etiam fidem religiosam solo nomine re- « tento alii aliter concipiunt (1). Verum hac quoque in funda· « mentali notione fidei, derivatio aliqua doctrinae a rationalismo «ad semirationalismum locum habuit. Semirationalistae docent, « omnem firmam persuasionem de Deo e de rebus divinis esse « fidem illam proprie dictam a qua fideles denominantur, ‹ etiamsi veritas teneatur solummodo propter perspectum intrin- « secum nexum idearum. Imo dicunt, sensu sublimissimo fidem « esse ac dici debere ex. gr. cognitionem exsistentiae Dei, ad « quam ex consideratione huius universi perveniatur . Ita annotatio 14· in primum schema Constitutionis de doctrina catholica, Vaticanorum Patrum examini propositum (2))

Porro huiusmodi errores ab ipsa Vaticana Synodo reprobati, cap. 2 de fide (3), nonnisi indirecte et in obliquo attinguntur per praesentem propositionem, quoniam ex ante dictis de obiecto fidei, satis superque videntur exclusi. Re enim vera, semel ac admittitur fidei actum ad intellectum pertinere, et in quodam mentis assensu consistere, tota pro nunc cum heterodoxis controversia reducitur ad eam quae est circa obiectum, et praesertim circa obiectum formale seu motivum assensus, ut supra, Thes. 9 § i. Et quia non oportet rem actam iterum ad trutinam revocare, ideo ab ulteriori demonstratione supersedendum.

luvabit tamen aliquid hic obiter observare quoad genesim haeresis semirationalistarum, quae eo periculosior invenitur, quod

(i) Pro aliis fides est quidam sensus dependentiae qui cum rationali natura cohaerens, dicitur esse unica essentialis nota verae religionis. Pro aliis est mentis assensus in ea quae non immediate,sed solum mediante demonstratione, vera intelliguntur. Pro Kantianis est idearum religiosarum approbatio propter exigentiam practicam vitae moralis. Cf. Franzelin, App. ad tractatum de Tradit, cap. 2, Coroll. 2.

(2) Collect. Lacens. Tom. 7, pag. 527.

(3) « Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus «moralibus scientia non distingui', ac propterea ad fidem divinam non «requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis creda- «tur, anathema sit».

independentiain rationis 3nuî cum exsistentia divinae revelationis conciliare tentât. Nimirum totius erroris radix est in praedicta rationalistica conceptione actus fidei, cui non iam divinam auctoritatem motivum unicum assignant, sed imo motivum praedominans ac supremum praestituunt rationem scientificam. quaecumque tandem illa sit, juxta varios modos quibus pro arbitrio scientiam definire placet. « Si exclusa falsa credulitate, inquit ‹ Hermes, Introd. philos, ad theol., velimus fidem definire, di«cendum est fidem esse in nobis statum certitudinis seu per‹ suasionis de veritate rei cognitae, in quem statum inducimur «per necessarium assensum rationis theoricae, vel per necessa« rium consensum rationis practicae. Haec fides rationalis est « finis supremus totius philosophiae, unica vera norma hominis « in hac vita, et necessaria conditio ad eius elevationem . Et infra: «Si auctoritas designatur ut unicum motivum fidei, atque «adeo ut eius fundamentum, hoc ipso intrinseca firmitas fidei «subvertitur». Cum hoc igitur fundamentali principio logice iam connectitur omnimoda negatio proprie dictorum mysteriorum quae in revelationis deposito contineantur. Aiunt itaque, veritates quidem tradi per divinam revelationem, sed eas ad unam omnes, saltem postquam semel divinitus traditae innotuerunt, posse etiam per rationem rite excultam positive explicari: imo vero, in hac ipsa explicatione repositum esse proprium ac principale philosophiae munus. At vero, veritates quae ad placita rationis exiguntur, non amplius constant iisdem notis seu conceptibus, ac dogmata hactenus credita ex. gr. SS. Trinitatis et Incarnationis Verbi, utique in eo sensu sumpta in quo credebantur. Ideo veterem sensum necessitate quadam transmutant in alium plane diversum, iliumque non verentur aliquando appellare absurdum, quia eo modo quo ipsi volunt intelligi non potest. Venit ergo tanquam consequentia ultima, nova ea magisterii ecclesiastici conceptio in thesi praecedenti exposita, secundum quam sensus dogmatum ab Ecclesia vel propositorum vel definitorum non est incommutabiliter verus, sed aptatus duntaxat ad psychologiam uniuscuiusque epochae, ac per hoc magis magisque epurandus usque ad aevum iamiam illucescens, absolutae veritatis.

Haec igitur sunt quae de conceptione rationalistica actus fidei occasionalitar notata velim. Quibus iam praetermissis, sine mora veniendum est ad id quod in recto enuntiat praesens propositio. Est autem contra doctrinam protcstanticam de fide iustificante, id est totius iustificationis radice et fundamento.

§ 2-

Alius itaque fundamentalis error in praesenti est error Protestandum, qui non solum solius fidei sufficientiam ad justificationem adserunt et vindicant, verum etiam ipsammet *fidei iuslificantis* notionem funditus evertunt: dum scilicet huius fidei essentiam, non iam in actu intellectus, sed in actu voluntatis collocant, dicentes eam nihil aliud esse quam fiduciam qua quis confidit peccata sua propter Christi merita sibi non imputari. Sciendum enim est ipsos duplicem distinguere fidem, videlicet fidem dogmatum, et fidem promissionum. Rursus fides promissionum alia generalis est, alia specialis. « Generalem (dicunt), qua « credimus promissam esse omnibus credentibus salutem. Spe« cialem qua unusquisque sibi promissionem divinam applicans, « confidit peccata omnia per Christum sibi esse dimissa. *Atque « eam dentum Uduciam specialis misericordiae, fidem iustificantem λ esse docent* » i1). Caeterum fidem dogmatum quae in intellectu est, inter causas iustificationis minime recensent. Insuper illam reponunt in simplici notitia seu apprehensione revelatorum, minime vero in assensu firmo quo assentimur Deo, credentes vera esse quae ipse nobis revelavit.

At contra, doctrina catholica agnoscit quidem vocabulum fidei in divinis litteris non semper uno et eodem modo sumi, prout adiacens contextus luculenter suadet (2). Verumtamen fidem iustificantem, id est ad iustificationem et salutem plane necessariam, eamdem omnino cum fide dogmatum asserit et docet,

(1) Bellarm. de iustific. i. I, c. 4. – Cf. Trid. Sess. 6, can. 12.

(2) Sic, Rom. III-3; *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?* fides pro fidelitate, id est, constantia in servandis promissis accipitur. Et i Tim. V-12: *Primam fidem irritam fecerunt,* fides promis-

atque illam unam n< n impli<
certum atque firmissimum ob auctoritatem primae
«Itaque, concludit Bellatminus, tribus in rebus ab haereticis ca-«tholici dissentiunt. Primum, in obiecto fidei iustificanlis. quod < haeretici restringunt ad solam promissionem misericordiae spe-«cialis, catholici tam late patere volunt, quam late patet ver-« bum Dei; quin potius certam promissionem specialis miseri-«cordiae, non tam ad fidem quam ad praesumptionem pertinere «contendunt. Deinde in facultate et potentia animi quae sedes «est fidei, siquidem illi fidem collocant in voluntate, cum fidu-«ciam esse definiunt, ac per hoc, eam cum spe confundunt, «catholici fidem in intellectu sedem habere dicunt. Denique in «ipso actu intellectus; ipsi enim per notitiam fidem (dogmati-«cam) definiunt, nos per assensum; assentimur enim Deo, quam-«vis ea nobis credenda proponat quae non intelligimus i».

Probandum igitur ex divinis litteris, fidem iustificantem non esse fiduciam misericordiae, sed assensum firmum de iis omnibus quae revelavit Deus. Et non est alius opportunior hujus probationis locus, quam ubi de propria ratione actus *credendi* agit S. Thomas, articulo huius quaestionis primo, docens quod credere est actus intellectus secundum quod a voluntate movetur ad assentiendum, adeoque actus qui *clicitive* ab intellectu est, et *imperative tantum* a voluntate, utpote habens pro obiecto verum, quod utique pertinet proprie ad intellectum. Cum autem multa Scripturae testimonia in huius dogmatis demonstrationem afferri possent, omnia convenienter reducentur ad fidei definitionem ab Apostolo traditam Heb. XI-i : *Est autem Jides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. De qua quidem prius videndum est quae sit litteralis eius expositio.

Versio vulgatae quoad primum incisum differt aliquantulum ab ea quam sequitur Augustinus. Sic enim legit ipse *l. 2 de*

sionem ipsam votumque significat. Et Rom. -XIV-23: *Quod non est pde, peccatum est,* fides pro conscientia posita est. Et Ephes. JV-5: *Una fides unum baptisma, fidei* nomine ipsum fidei obiectum designari videtur, ut sensus sit, idipsum omnes credimus.

pecc. mer. et remiss, e. 31, et Tract. 79 in Ioan. n. 1: *Fides est sperantium substantia.* Et ratio est quia graece habetur βλκιζομ,ένων, quod cum sit verbum medium, tam active *(sperantium),* quam passive *(speratorum)* reddi potest. Verum lectio passiva, praeterquam quod constanter traditui a Patribus graecis, Basilio, Chrysostomo, et aliis, habet etiam pro se rationem intrinsecam ex contextu desumptam quam lat<· exponit Estius in ■commentario (i), ita ut praeferenda omnino esse videatur. Quidquid vero sit, sensus ad idem redit. Si enim cum Vulgata legas *substantia rerum sperandarum,* sensus erit quod res speratae, utpote adhuc futurae, nondum habent quoad nos subsistentiam nisi in solo intellectu credentis, quatenus fides eas apprehendens ac menti repraesentans, quamdam eis anticipatam consistentiam (ὑπόατασιν) tribuit. Si autem cum Augustino vertas *substantia sperantium,* sensus erit quod fides est firmissimum sustentaculum eorum qui terrena despicientes sperant atque expectant aeterna, pro quanto futura illa bona, praesentia iam efficit mentibus credentium. In quo sensu dictum est capite superiori eiusdem ad Hebraeos epistolae: *Justus autem meus ex fide vivit,* id est, erigitur et firmatur ut in ferendis malis non deficiat, sed duret cum patientia usque in finem, donec actu consequatur beatitudinem promissam. Et haec quidem de primo inciso. – Nunc vero illud quod sequitur: *argumentum non apparentium,* nequa-

(i) Textus graecus sic habet: Ἔοτιν δὲ πίστ'. , ἐλπιζομένων ὑπόαταβι πραγμάτων, ἐλεγχο οὐ βλεπομένων. Porro utrumque participium ἐλπιζομέγων et βλεπομένων, tam activi sensus quam passivi susceptivum est. Sed si active sumitur in primo membro, consequens esse videtur ut active pariter accipiatur in secundo, et tunc absurdus evadit sensus, propter verbum illud πραγμάτων, quod iam nec ad primum membrum referri potest, nec ad secundum. Si enim referretur ad primum, versio esset: *Est autem fides sperantium substantia rerum, argumentum non zddentium.* Si ad secundum: *Est autem fides sperantium substantia, argumentum non videntium rerum.* Et utroque modo sequitur absurditas, quia res nec sperantes dici possuut, nec videntes. Unde interpres quem sequitur Augustinus, referendo πραγμάτων ad secundum membrum, passive vertit ly βλεπομένων; quod tamen satis logicum non apparet si sensu activo sumatur vox ἐλπ'.ζομένων.

quam est accipiendum tamquam mera prioris sententiae repetitio et veluti parallela explicatio. Nam prius sermo erat de his tantum quae futura sperantur, nunc autem sermo est de non apparentibus, quae quidem, attenta totius capitis consequentia, indifferenter extenduntur tam ad futura quam ad praeterita, tam ad speranda quam ad timenda, utputa cum dicitur: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei,* quod refertur ad praeteritum, et infra: *Fide Noe responso accepto de iis quae adhuc non videbantur, metuens aptavit arcani,* quod non de sperandis sed utique de metuendis est dictum. Proinde argumentum non apparentium explicat aliam fidei formalitatem quae in eo est, ut sit firma convictio de his quae sunt inevidentia et quoad nos in seipsis obscura (').

His itaque praemissis de litterali sensu verborum apostoli, facile ostenduntur tria quae praesentis veritatis demonstrationem conficiunt. Primo, quod fides ab apostolo hic descripta, est ipsa fides iustificans. Secundo, quod haec fides in actu intellectus consistit. Et quidem tertio, in actu intellectus qui non simplex notitia seu apprehensio sit, sed assensus firmissimus de veritate revelatorum, utique (ut iam ex praecedentibus habetur) propter solam revelantis Dei auctoritatem.

Primo, inquam, fides ab apostolo hic descripta, est ipsa fides iustificans, seu quae prima est et fundamentalis ad iustificationem dispositio. Nam, ait Bellarminus ubi supra: ‹ Quod apo«stolus hoc loco definiat fidem justificantem, negari non potest.

(i) Pulchre Bellarminus ex hac apostoli definitione infert differentiam fidei Christianae ab aliis omnibus quae ad intellectum spectant. Nam, inquit, ea particula *substantia rerum sperandarum,* distinguit fidem Christianam a fide humana: tum quia fides humana potest esse fallax, et ideo non meretur nomen substantiae, id est basis firmae ac solidae, turn quia nomine rerum sperandarum intelhguntur bona divina ac coelestia ad quae fides humana non pervenit. Ea vox *argumentum.* sive convictio, distinguit fidem Christianam ab opinione, suspicione, et dubitatione; ista enim non convincunt itellectum ad assensum. Denique duae illae voces *non apparentium,* distinguunt eamdem fidem a scientia et intellectu, quae non patiuntur obscuritatem, sed lumen et evidentiam requirunt.

« Cum enim in capite superiori, extremo dixisset: *Justus ex fide « vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae; nos • autem non sumus subtractionis filii in perditionem, sed fidei « in acquisitionem animae,* continuo subiungit, nullo interposito «verbo: ***Est*** *autem fides sperandarum substantia rerum,* etc. « Ubi vides definiri eam fidem ex qua iustus vivit, et ex qua « placemus Deo, et cuius filii sumus in acquisitionem animae, et « a qua qui se subtrahit, in perditionem ruit. Deinde in reliquo « capite, non semel apostolus repetit hanc esse fidem *sine qua* ׀ *impossibile est placere Deo* (V-6), et per quam sancti omnes « Deo placuerunt. Definitur igitur fides iustificans ».

Secundo, haec fides non est specialis fiducia qua quis confidit peccata propria propter Christi merita sibi non imputari, sed est elicitive et essentialiter actus intellectus, non voluntatis. «Id probat primo illud verbum *substantia.* Nam substantia rei « futurae dicitur, quia facit praesentia ea quae alioqui sunt fu- «tura; at praesentare non est voluntatis ubi est fiducia, sed intellectus. Deinde idem probat illud verbum *argumentum ;* nam « 'ἐλεγχο , id est demonstratio et convictio, ad intellectum per- « tinet, ut etiam ipsum nomen latinum *argumentum;* eius enim « est convinci argumentis, cuius est assentiri et iudicare. Tertio « accedit illud quod sequitur : *Fide intelligimus aptata esse sae- « cula verbo Dei,* ubi describitur actus fidei per vocem intelli- « gendi, quae nullo modo ad fiduciam accommodari potest. « Quarto idem confirmat illud : *Fide Noe metuens aptavit arcam,* « ubi fidei actus non potest esse fiducia quia fiducia non gignit «metum, sed expellit; proinde fidei actus in Noe fuit credere « certo futurum diluvium, nam ex illo actu credendi metus exor- ‹ tus causa fuit cur fabricaretur arca. Quinto denique idem pro- « bant illa verba : *Sine fide impossibile est placere Deo, nam * accedentem ad Deum oportet credere quia est et inquirentibus « se remunerator sit;* ubi sine dubio per verbum *credere* expli- « catur actus fidei justificantis, neque potest ulla ratione ipsum «credere detorqueri ad fiduciam; non enim confidimus Deum «esse, sed certo judicamus et assentimur».

Ultimo tandem, haec eadem fides est actus intellectus qui

non in simplici notitia consistit, sed in assensu de re non perspicua seu inevidenti. Id probat illud *argumentum non app„ urentium*. Hinc enim inteiligimus fidei officium non ess efr.. <Cere ut res obscurae fiant perspicuae, sed ut credantur, etiamsi ‹ non appareant. Mire enim coniunxit Apostolus *argumentum* « cum *non apparentium,* ut significaret fidem id facere quod f « ciunt argumenta, sed alio modo. Nam argumenta et maxime «demonstrationes laciunt ut intellectus omnino assentiatur, -ed « hoc faciunt per evidentiam rei, intellectum convincendo, dum « causas ipsas et proprietates aperiunt. At fides facit quidem ut « intellectus omnino assentiatur, sed non per evidentiam rei et • notitiam causae et proprietatum, sed cedendo auctoritati di- «centis. Itaque in fide manet res obscura ut antea erat, sed cre- « ditur propter auctoritatem dicentis. Non igitur fides proprie « loquendo est notitia (simplex;, sed assensus ».

Et hanc eamdem conclusionem ex multis aliis Scripturae locis late prosequitur Bellarminus, additis etiam Patrum testimoniis caeterisque monumentis Traditionis (1). Verum ea quae hactenus dicta sunt, abunde sufficiunt ad catholicum dogma vindicandum, praesertim cum protestanticae novitatis ne apparens quidem vestigium reperire sit in tota continenter historia Christiana. Itaque sine ulla difficultate tanquam indubitata iam accipitur haec actus fidei definitio: *Firmus assensus mentis in veritates a Deo revelatas ob ipsius revelantis Dei auctoritatem,* in qua quidem definitione omnes ad unum conveniunt catholici. Sed quia, cum ad scientificam determinationem devenitur, non una est explicatio circa modum quo in auctoritatem divinam praedictus resolvitur assensus, ideo succedit nunc domestica contro versia, pro cuius elucidatione sequens statuitur propositio.

THESIS XVI.

Actus fidei in sua essentia consideratus dici debet actus simplex atque omnino incomplexus, immediate in-

(i) Vide Bellarminum, loco superius citato, a cap. sexto ad undecimum inclusive.

nixus auctoritati Dei revelantis per praeambulam cognitionem intellectui praesentatae, minime vero huic eidem cognitioni quae solum de praerequisitis est. Unde ipsa divina auctoritas reduplicative in quantum formalis obiecti munere fungitur, non cadit sub fidei actu ut quae propter seipsam creditur, iuxta notam Suarezii sententiam; neque etiam ut quae assensu immediato ex apprehensione terminorum affirmatur, iuxta Lugonis opinionem ; sed pure et simpliciter ut propter quam credimus quaecumque sunt materialia fidei obiecta, ita ultimato terminando credendi motum, ut ne quaestioni quidem de ulteriori quadam resolutione locus remanere possit.

Dictum est in fine praecedentis propositionis theologos omnes convenire in hanc actus fidei definitionem : firmus mentis assensus in veritates a Deo revelatas ob Dei revelantis auctoritatem. Sed quia haec ipsa Dei auctoritas non potest terminare fidei actum nisi sit a nobis certo cognita et asserta, duplici modo exponi posset illud « ob revelantis auctoritatem». – Primo ita: Ob Dei auctoritatem, mediante tamen actu quo Dei asseritur auctoritas, necnon et factum revelationis eius, sicut si crederem revelata, immediate innixus assensui quo auctoritatem revelantis affirmo, sic resolvendo actum meum : *Credo trinitatem vel incarnationem, quia teneo Deum esse summae in dicendo auctoritatis, et trinitatem revelasse.* – Secundo ita : Ob Dei auctoritatem, simpliciter et sine addito, quatenus crederem revelata, innixus summae revelantis auctoritati per praevium credibilitatis indicium meae menti praesentatae, non autem ipsi iudicio illam praesentanti, sic resolvendo meum credendi actum : *Credo trinilatent vel incarnationem, non praecise et formaliter quia teneo Deum cani revelasse, sed absolute et citra intermedium, quia Deus est qui eam revelavit.* - Et statim patet differentia, quia in priori modo ipse subiectivus actus quo assero Dei auctoritatem et revelationem, ratio mihi est assentiendi revelatis. In posteriori autem ratio assentiendi non est nisi obiectiva auctoritas quae in praeambulo iudicio elucet asserta, ita scilicet ut iudicium

istud non magis sit assentiendi ratio, quam mihi foret ratio videndi res latentes in tenebris, actio admoventis lumen candelae. Ouippe actio admoventis lumen non esset causa nisi praesentiae luminis; causa vero videndi nulla alia praeter lumen ipsum. Et sic est proportionalitcr in praesenti.

Si ergo prima expositio admittatur, iam sequitur quod fidei actus non est actus simplex atque incomplexus, sed actus constans compositione plurium iudiciorum seu assensuum: illius scilicet quo affirmatur revelata veritas, et illius quo affirmatur Dei auctoritas et revelatio, quandoquidem ille prior innititur huic posteriori, in eoque habet suum fundamentum, suamque veluti consistendam. Si vero admittatur expositio altera quae aliunde videtur sola genuina ac propria, sequitur opposita conclusio: actum fidei esse simplicem atque incomplexum actum, qui indivisim attingit rem revelatam ut creditam, et revelantis auctoritatem solum ut rationem credendi fl). Intra hos fines agitatur praesens controversia de analyst seu resolutione actus ■credendi.

Et Suarez quidem ac De Lugo, quorum oppositae opiniones visae sunt multis ita inter se comparari, ut tertiam possibilem viam non ferant, commune principium habent, quod cre-(i)

(i) Nota quid sit, obiectum attingi actu sive intellectus sive voluntatis *ut quod,* vel *ut quo* seu *propter quod.* Attingi *ut quod,* est attingi ut res, sive ut obiectum materiale quod affirmatur aut creditur aut appetitur. Attingi *ut quo* seu *propter quod,* est attingi mere ut ratio aliquid aliud affirmandi, credendi, appetendi. – Considera primo obiectum voluntatis. Certe finis dupliciter per voluntatem attingitur *Ut* quod appetitur, quando in finem ut in rem volitam fertur actus eius, utputa quando actu signato volo sanitatem. Ut quo vel propter quod aliud appetitur, quando voluntatis actus fertur in medium ut in rem volitam. ac per hoc ipsum, una eademque tendentia attingit finem ut rationem volendi medium, utputa quando actu distincto ab actu quo prius volui sanitatem, nunc volo medicinam. – Et idem est in intellectualibus, quia

dendi actus est quaedam virtualis saltem complexio indiciorum ('), per quae primo affirmatur Dei revelantis auctoritas, deinde et ex consequenti, ipsa res a Deo revelata. Proinde ad quaestionem hanc: quaenam tibi ratio est credendi incarnationem ? propria et formalis responsio est: *quia teneo* Deum esse summe sapientem ac veracem, et hoc mysterium revelasse. Nunc autem de hoc primario iudicio quod principium est seu fundamentum alterius, atque idcirco intrinsece ingreditur, et quidem per prius, ipsissimam actus credendi essentiam, integra quaestio redit: quaenam tibi est ratio tenendi tum auctoritatem Dei tum factum revelationis ? Remanet igitur assignanda natura iudicii fundamentalis, et declaranda eius resolutio. In hoc autem puncto maxime dissentiunt inter se duo praedicti theologi.

Suarez, de fide Disp. 3, Sect. 613, apprime considerans quod primum indicium non potest esse minoris firmitatis quam alterum cuius causa et fundamentum est, vult auctoritatem Dei revelantis, non secus ac materiale obiectum revelatum, attingi *ut creditam* (2). Unde per ipsum, integer fidei actus hoc modo exponitur: *Credo incarnationem quia credo Deum illam revelasse, et credo Deum illam revelasse propter ipsam hanc creditam Dei revelationem.* Etenim, ait, quando Deus revelat aliquid, exercite etiam revelat se revelare illud, et se esse fide dignum; unde propter hanc eamdem revelationem exercitam utrumque et credibile et credendum est. – Sed si quis bene consideret, neque

principium dupliciter attingitur per intellectum. «Nam primo aliquis « intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea «in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus «per principia», ait S. Thomas 1-2, Q. 8, a. 3. Et idem habet Q. 12,3.4.

(1) Dico *saltem virtualis,* quia Suarez Disp. 6, Sect. 4, η. 5, ponit assensum fidei esse ita simplicem, ut per se non fundetur in discursu. Sed supra, Disp. 3, Sect. 12, n. 10, agens de modo quo obiectum formale per fidem attingitur, ait: « Licet ille actus (fidei) videatur simplex, «in illo includitur virtualis discursus, et ideo non potest certiusadhae« rere obiecto materiali quam formali».

(2) «Tertia popositio est, inquit, Disp. 3, Sect. 12, n. 10, revela« tionem divinam esse rationem formalem obiecti fidei... ut creditam «fide divina».

hic potest sisti. Si enim credo Deum revelasse incarnationem propter revelationem exercitam qua revelavit se revelare, et si insuper per omnem fidei actum creditur tum res revelata, tum auctoritas et locutio revelantis, debebo etiam credere ipsam exercitam revelationem propter quam credo revelationem directam, ac per hoc, iterum redit quaestio: cur credis istam revelationem exercitam, et sic in infinitum, quin unquam perveniatur ad ultimum, cum in hac via logice procedendo, semper credatur hoc quia creditur illud. Nam si ad secundam instantiam in qua velles consistere, respondes te credere quod Deus revelavit incarnationem propter revelationem revelationis, attingendo illam non ut quod creditur, sed solum ut quo vel propter quod creditur, iure meritoque petam cur non idem dixeris in resolutione initiali. Ergo, vel mutes resolutionem primam, vel fatearis fore semper locum instantiae ulteriori. – Accedit et vitiosa circulatio, quia tunc vitiosus circulus est, quando assignatur ut ratio illud ipsum de quo ratio quaeritur. Et sic est in sententia ista, in qua propter auctoritatem et revelationem Dei *formaliter ut creditam,* creditur haec ipsa auctoritas et revelatio. *Nec* iuvat omnino recurrere ad supernaturalitatem actus. Quidquid enim nunc sit de lormali obiecto actuum supernaturalium, an possit necne attingi actu etiam naturali, id saltem pro inconcusso habendum, nimirum actum supernaturalem non esse contra naturam intellectus, et si quid contineat mysteriosum atque incomprehensibile, non tamen contradictorium et implicans in terminis, sicut esset circulatio vel processus in infinitum. – Unde plane subscribendum esse videtur indicio Lugonis, Disp. i de fide, Sect. 6, n. 82: «Secunda sententia, inquit, docet primam Dei veri-« tatem prout movet ad credenda mysteria, debere cognosci et «credi per ipsam fidem, et quia Deus revelat suam veracitatem. « Ita cum aliis Suarez, qui fatetur hoc esse magnum fidei my-« Sterium, quod fides, licet non videat clare obiectum neque res «creditas, nihilominus non accipiat obiectum suum, ut in illo « per se nitatur, tamquam cognitum per aliud lumen, sed sua «virtute et efficacia credat illud; quod variis modis explicare et « suadere conatur... *Porro primam Dei* veritatem debere aliunde

«cognosci quam ex sola revelatione, ut possit ad aliorum arti-« culorum assensum movere, ex eo probari videtur, quia alioquin « incidimus in circulum inexplicabilem. Nam si incarnationem «credis quia Deus est summe verax et id revelavit, et rursum « Deum esse summe veracem credis, quia Deus id de se reve-« lavit, quaero cur credas Deo dicenti se esse summe veracem ? « Dicis, quia Deus est summe verax. Ecce Deo dicenti credis « summam eius veracitatem quia ipse est summe verax, et rursus « hoc totum credis quia Deus dicit se esse summe veracem, « Quod quantumcumque explicetur, totum est ludere verbis ». - Haec de sententia Suarezii.

Succedit igitur sententia ipsius Lugonis (’), qui in hoc a Suarezio discedit, quod ipse vult summam Dei in dicendo auctoritatem, necnon et factum revelationis eius, *in ipso fidei actu affirmari assensu immediato ex sola apprehensione terminorum:* infallibilitatem quidem, quam ponit regulariter saltem per se evidentem ; revelationem vero seu locutionem, quam dicit integrari ex omnibus signis credibilitatis, puta miraculis, prophetiis, aliisque eiusmodi, atque hoc modo fieri immediate affirmabilem ab omni eo qui eiusmodi locutionem in suis omnibus circumstantiis atque adiunctis apprehendit. Caeterum, assensum in rem revelatam vult fluere tamquam conclusionem ex praemissis, ita ut totum fidei negotium in quodam ratiocinio constituat. « Si bene attendamus, inquit Disp, i, Sect. 6, n. 77, assensus fidei fit « per hunc discursum sive formalem sive virtualem : Reve-« latio divina fallere non potest. Deus revelavit Verbum esse « hominem. Ergo Verbum est homo. Quae omnia unico actu pos-« sunt attingi si dicas : Verbum est homo, quia Deus revelavit, «et revelatio Dei infallibilis». Et infra, Disp. 10, Sect. 2, n. 16: Suppono ex Disp. 1, discursum fidei includere tres assensus « realiter vel virtualiter, scilicet: Deus est prima veritas. Deus « dicit incarnationem. Ergo incarnatio facta est ». – Sed contra est primo, quia in omni complexu indiciorum in quo unum iudicium est ratio et fundamentum alterius, complexus ipse dicen-

ti) Lugo, de fide, Disp. I, Sect. 6-8, et Disp. 10, Sect. 2.

cius est pertinere ad ordinem illum in quo invenitur iudicium princeps, quod comparatur ad alterum ut ratio determinans Videndum igitur, ad quem ordinem pertineant duo priora indicia quae in discursu Lugonis ut praemissae se hal·
est prima veritas, Dens dicit incarnationem. Si enim in ordine fidei nequaquam inveniantur, sed omnino in ordine scientiae, totus quoque complexus extra fidei ordinem sit necesse est. Atqui non a longe petenda solutio. Nam ex hoc ipso quod dicuntur iudicia illa immediate fundata supra apprehensionem terminorum, statim apparet quod ne apparenter quidem credendi ratio in eis esse possit, nisi forte velimus credendi vocabulum aequivoce et improprie usurpare, eo nempe pacto quo aliquando dicimur credere ea de quibus imperfectam adhuc scientiam habemus, ut supra in prolegomeno § 2. Nulla ergo verosimilitudine complexus praedictorum iudiciorum fides dici potest. – Sed contra est secundo, quod nec fidei rationem prae se fert iudicium ultimum in illatione veniens : *ergo incarnatio facta est,* etiamsi solitarie accipiatur. Ex quo enim iudicium illud assignatur ut conclusio syllogismi, ostenditur habere pro motivo connexionem cum praemissis, id est evidentiam illationis, minime vero testimonium quocumque tandem modo sumptum. Et universim loquendo, nulla prorsus fides, sive quae auctoritati attestantis, sive quae evidentiae in attestante nititur, velut syllogismi conclusio recte usquam assignabitur. Etenim, (quod diligenter considerandum venit), etiam cum sermo est de fide propter evidentiam in attestante, quae etsi minime sit univoca cum fide de qua nunc loquimur, adhuc tamen fidei nomen vere recipit, ubinam *proprie est* fidei actus ? An forte in conclusione huius argumenti : quidquid est dictum in veraci testimonio est verum, sed hoc est dictum in veraci testimonio, ergo est verum ? Minime gentium, nam *in* omnium hominum aestimatione assensus in conclusionem prout fluentem ex praemissis, actus scientiae est, non *fidei. Sed notandum* quod in conclusione syllogismi venit tantum, ergo hoc dictum verum est, veritate scilicet dictionis seu conformiutis cum obiecto. Et quia aliud est assentin' conformitati dictionis cum re dicta, aliud vero assentiri rei dictae secundum se, s.

propter evidentiam conformis attestationis procedo ad affirmandum obiectum in sua ontologica realitatc, tunc et tunc solum pono quemdam fidei actum, indivisim tendentem in rem dictam ut in id quod affirmatur, et in evidentiam dictionis conformis ut in rationem affirmandi. Nullibi vero in conclusione argumenti, formaliter stando in illa, credendi actum reperire erit, et multo multoque minus talem actum credendi qui pro motivo habeat auctoritatem testificantis. – Sed contra est tertio, quia si duo priora iudicia non possunt esse minus certa quam tertium, ut ipse Lugo fatetur f1), et evidens ratio suadet, iam impossibile est ut fidei nostrae certitudo sit appretiative summa. Quaeritur enim quomodo in sola apprehensione terminorum propositionis qua enuntiatur factum divinae revelationis, fundari possit iudicium super omnia certum. Et crescit quaestio si exclusio *perfectae* evidentiae ponatur essentialis conditio huius iudicii, quemadmodum coactus est Lugo dicere ('), ad salvandam libertatem assensus fidei Christianae. Neque enim valet si dicas certitudinis excessum provenire ex imperio voluntatis, quia in fide divina imperium voluntatis regulari debet per dictamen rationis rectae. Ratio autem recta dictat quod nunquam voluntarie inhaerendum est alicui iudicio, ultra id quod meretur causa obiectiva propter quam fit assensus. Nihil quoque iuvat appellare ad condemnationem propositionis in qua dicebatur: *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium* (3). Aliud enim sunt rationes ad assensum impellentes, aliud vero ratio formalis obiectiva cui sub voluntatis imperio assensus innititur. Quippe rationes ad assensum impellentes nihil aliud hic sunt quam motiva credibilitatis, quae in tantum impellunt ad fidem, in quantum ostendunt locum esse credendi Deo.

Mitto alia multa quae adhuc adiici possent, et concludo quod neutra explicatio satisfacit, neque illa prior excogitata a

(1) Lugo, disp. 7, Sect. 2, n. 12.
(2) Id., Disp. 2, Sect. j.
'3) Propositio 19 inter damnatas ab Innocentio XI, Enchirid, n. 1030.

Suarezio, neque haec posterior a Lugone. Et quia inter has duas opiniones quae ambae procedunt ex suppositione complexionis (saltem virtualis) actus fidei, nullum datur medium possibile, iam sequitur veritas assertionis nostrae: ipsum scilicet fidei actum esse actum simplicem et omnibus modis incomplexum, in quo Dei revelantis auctoritas secundum quod fungitur munere obiecti formalis, attingitur pure et simpliciter ut *propter quam* credimus quaecumque sunt materialia obiecta revelata. Sed hoc ipsum directis iam argumentis adstruamus.

§ 2.

Demonstratum est in generali Prolegomeno cap. J § î, fidem divinam et supernaturalem habere cum fide humana et naturali communem resolutionis obiectivae modum, nihilque reliquum esse nisi ut consideretur modus fidei humanae, et quidquid de ea docet vulgaris etiam atque quotidiana experientia, proportionaliter transferatur ad actum fidei divinae. *Id totum* a Cardinali de Lugo solide ac nervose probatum accepimus, quanquam ille deinde in negotio analysis fidei vulgaris *omnino defecisse* videatur, non distinguens inter fidem propter auctoritatem et fidem propter evidentiam testimonii, et ne hanc quidem, sicut ex supradictis liquet, recte interpretans. Nunc ergo, si paulisper consideres modum quo exempli gratia credis Titio aliquid tibi attestant!, videbis in primis quod credis propter auctoritatem, sed non *credis* auctoritatem, quam aliunde notam habere debes, adeoque non coniungis actum credendi rem attestatam cum actu credendi scientiam, veracitatem, et locutionem tui interlocutons. Videbis insuper quod verbis eius adhibendo fidem, nullum ratiocinium formas, et non educis conclusionem ex praemissis. Sed praesupposita notitia de eo quod fide dignus sit interlocutor tuus, auditaque eius asseveratione, ponis simplicem *assentiendi actum* qui loquentis auctoritatem citra *intermedium pro* ratione habet. Ergo idem sentiendum est de actu fidei divinae. Et re quidem vera fides divina quoad substantiam actus sub nostra conscientia cadit, ut dictum est in superioribus. Atqui cum fidei theologicae

actum elicimus, minime experimur nos discurrere, aut indicium iudicio componere, sed post revocatam in mentem revelationem Dei de veritatibus nostrae religionis, in simplicem assensum erumpere qui hoc uno vocabulo redditur : credo.

Crescit autem argumentum si natura actus theologici spectetur. Nam si actus fidei est quidam complexus iudiciorum quibus primo affirmatur Dei infallibilitas et revelatio, deinde vero et ex consequenti id quod revelavit Deus, fides quam adhibeo revelatis semper habebit pro ratione immediata nexum quo iudicium posterius nectitur cum priori, et nunquam proprie loquendo, in ipsam solam increatam Dei auctoritatem seu in primam Veritatem assensus resolvetur. Non est igitur alius modus salvandi id quod necessario inveniri debet in actu theologicae virtutis, nisi retineatur simplex illa ac naturalis notio fidei indivisim tendentis in rem revelatam *ut in obiectum quod,* et in auctoritatem divinam per praevium actum praesentatam intellectui *ut in obiectum quo* seu *propter quod* (1).

Confirmatur demum auctoritate S. Thomae in praesenti : « Cum credere, inquit, ad intellectum pertineat prout est a vo- « luntate motus ad assentiendum, potest obiectum fidei accipi «vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis moventis « intellectum. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei « duo possunt considerari. Quorum unum est materiale obiectum

(i) Hanc fidei notionem tradit ipseinet Suarez de Incarn. Disp. 54, Sect. 5, ubi de cultu imaginum agens dicit : « Potest (intellectus) ten- « dere in aliquod materiale obiectum propter aliud ut quo, seu ut for- « male, etiamsi actu non tendat in illam rem quae est formale obiectum. «tamquam in rem seu materiam circa quam proprie versatur, quae so- «let dici obiectum quod... *Nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus * divino testimonio et veritati infallibili eius ut rationi formali, quamvis •eo actu quo credit rem revelatam, non credat vel Deum esse primam « veritatem infallibilem, vel Deum hoc revelasse «.* Si autem hoc simplici actu assentitur quis veritatibus revelatis, iam habetur quidquid est de essentia actus fidei, et non oportet adiungere actum priorem qui in ratione credendi intrinsece clauderetur, nisi perperam confundatur ipsa auctoritas obiectiva cui nititur assensus, cum actu quo haec auctoritas praesentatur intellectui.

«fidei, et sic ponitur a· tus fidei *credere Deum,* quia sicut su-
« pra dictum est, nihil |>r•■ponitur nobis ad credendum, nisi se-
«cundum quod ad D-n-n pertinet. Aliud autem est formalis ra-
«tio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili
«assentitur, et sic ponitur actus fidei *credere Deo,* quia ·: ut
«supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui
«inhaeret homo ut propter eam creditis assentiatur. Si vero con-
« sideretur tertio modo obiectum fidei secundum quod intellectus
«est motus a voluntate, sic ponitur actus *fidei credere in Deum.*
• Veritas enim prima ad voluntatem pertinet secundum quod
«habet rationis finis». Sed si unus idemque integer fidei actus exprimitur per hoc quod est *credere Deum,* et *credere Deo:* credere Deum secundum quod Deus est materiale obiectum. credere Deo secundum quod Deus est obiectum formale, ergo obiectum formale *qua tale,* in fide non attingitur ut quod creditur vel affirmatur, sed solum ut quo creditur, vel cui assensus nititur, et sic redit semper eadem conclusio.

Obiicitur primo: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res revelata est credita propter divinam auctoritatem ct locutionem. Ergo multo magis debet esse credita divina auctoritas.*

Respondeo: *Dist. mai.* Propter quod, ut et quia tale, unumquodque tale, et illud magis, *conc. mai.* Alio modo. *neg. mai.* - Sane vero, si aliquid sit amatum propter aliud ut amatum, et illud magis. Si aliquis sit doctus quia edoctus ab alio docto, et ille magis. Si conclusio sit visa propter praemissas visas, et illae magis. Sed non sequitur: si homo est homo propter animam rationalem, ergo anima rationalis est magis homo. Non sequitur: si hoc credo propter tuam attestationem, ergo factum attestationis tuae magis credo. Unde argumentum supponit illud ipsum quod in quaestione est, videlicet quod res revelata sit credita propter divinam auctoritatem ut creditam; quo in casu tantum, recte sequeretur, ergo et illa magis. Porro falsitatem suppositi evidenter demonstrat id quod in fide humana quotidie experimur. Dum enim credo quod dicit Titius propter Titii auctoritatem, certe non propter illam ut cre·

ditam: quippe non credo eius auctoritatem quam aliunde suppono, neque eius locutionem quam hic et nunc experior.

Sed nota bene quod cum divina auctoritas non credita dicitur, sermo est de illa reduplicative in quantum formalis obiecti munere fungitur, ut in thesi expresse positum est. Nunc autem quia Deus revelando quamlibet veritatem, exercite etiam revelat suam locutionem necnon et auctoritatem, imo quia signate revelavit illam in multis Scripturae locis, constat quod haec ipsa auctoritas ac locutio connumeratur inter alia obiecta revelata. Et ideo, sicut creditur Trinitas quia Deus dixit se esse unum in essentia et trinum in personis, ita et creditur divina auctoritas quia Deus se primam veritatem attestatur. Verumtamen auctoritas credita ut credita non potest esse plus quam materiale obiectum *in aliquo particulari fidei actu.* Caeterum tam in eo actu quam in quolibet alio, auctoritas reduplicative qua motivum, debet esse aliunde nota, et nequaquam attingitur ut quod, sed ut quo, vel propter quod, iuxta hactenus declarata.

Obiicitur secundo: *Saltem cognitio auctoritatis Dei revelantis debet esse certior quam assensus in rem revelatam propter dictam auctoritatem. Sed haec certior cognitio nequit esse actui credendi extrinseca. Ergo necesse est ut credendi ratio ex quadam complexione iudiciorum constituatur.*

Respondeo: *Dist. mai.* Deberet esse certior si assensus in rem revelatam niteretur cognitioni quae habetur de auctoritate et locutione Dei, *conc. mai.* Si nititur ipsi auctoritati quam cognitio illa solummodo praeintroduxit et praesentem reddidit intellectui, *neg. mai.* Tunc enim non oportet ut adhaesionis firmitas proportionetur causae praesentanti auctoritatem, sed solum auctoritati per causam hanc praesentatae. Et hic redit comparatio superius adhibita de vapore in locomotiva. Certe sunt gradus in vi et intensitate vaporis; possunt etiam esse gradus in efficacitate causae quae aperit viam expansioni vaporis in cylindro. Peto autem cuinam proportionabitur intensitas motus et rotationis velocitas, an efficacitati causae quae aperuit vapori viam, an non potius soli intensitati ipsius vaporis cui aperta est via? Et simile est in praesenti.

Imo dico non esse po.sibile medium salvandi id quod omnes salvare volunt et debent, videlicet assensum in res revelatas esse appretiative super omnia firmum, nisi ipsissima divina auctoritas citra omne intermedium ponatur ratio et obiectivum fundamen tum assensus. Haec enim sola dignitatem habet ad fundandum adhaesionem super omnia, non autem tua cognitio, non evidentia veracitatis testimonii quam forte habes. Et si haec sola di gnitatem habet ad fundandum adhaesionem super omnia, haec etiam sola potest esse de facto fidem nostram fundans, eo quod fides nostra est rationabilis et consona dictamini recto. Non enim recursus datur ad imperium voluntatis, quia imperium voluntatis, faciens assentire intellectum ultra id quod meretur ratio obiectiva in quam mentis adhaesio resolvitur, est imperium irrationabile et caecum, adeoque a fide theologica removendum. Et hoc est quod iam supra notatum est in confutatione sententiae Lugonis. sed non potest satie inculcari, quoniam se habet instar principii directivi in tota hac quaestione.

Obiicitur tertio: *Saltem divina auctoritas non terminat actum fidei nisi in quantum fides imperatur a voluntate. Ergo postquam assignatum est motivum divinae auctoritatis, adhuc locus est resolutioni ulteriori in bonum quod movet voluntatem.*

Respondeo: *Disl. antec.* Si ly « in quantum » *significet* quod determinatio voluntatis requiritur quasi ad complendum et ulterius perficiendum rationem obiectivam intellectualis assensus, adeoque fidei formaliter sumptae, *neg. antec.* Si ly « in quantum » significet solummodo quod voluntatis determinatio requiritur, quia ratio auctoritatis, etsi undequaque sufficiens ad fundandum assensum firmum et rationabilissimum, non tamen ea est per quam motu spontaneo ac necessario trahatur intellectus, *cone, antec.* Sed in hoc sensu, nulla est argumenti consequentia. Et sane, auctoritas divina est ratio ita sufficiens ad terminandum assensum credentis, ut sufficientior *dari omnino non possit. Et* hoc ipsum intellectus clare videt. *Nunc* autem cum haec ratio non sit evidentia veritatis, ideo *intellectus non ex sese* erumpit in assensum, sed *indiget applicari* ad actum a voluntate. Unde non sequitur, locum esse ulteriori rationi in qua ultimo sistat

actus credendi, formaliter in sua essentia intrinseca consideratus. Aliud quippe est quod motivum auctoritatis non sufficiat ad determinandum *spontaneum assentiendi modum,* aliud vero est quod non sufficiat ad terminandum assensum ipsum, dum intellectus per illuminatum voluntatis imperium ad actum applicatur. Scito itaque quod toto caelo aberrant quicumque concipiunt actum fidei, quasi in eo partialiter saltem, esset *pro ratione* voluntas.

Sic igitur, si instituatur obiectiva actus fidei resolutio dicendum est fidem *formatiter* sumptam, seu quoad actum elicitum, resolvi in auctoritatem Dei revelantis, cui tamquam proprio fidei inotivo inhaeretur; *affective* autem, seu quoad pium credulitatis affectum, in obiectivam honestatem propter quam voluntas imperat credendi actum; *dispositive* demum, seu quoad praevios actus intellectus, in motiva credibilitatis, ex quibus iudicamus revelationem Christianam esse prudenter et ex obligatione credendam i1). Porro de hoc ipso praevio credibilitatis iudicio specialis consideratio esse iam debet, et ad hoc pertinet sequens propositio.

THESIS XVII.

Actus fidei requirit praevium iudicium credibilitatis. Quod quidem iudicium non in vaga quadam sentimentalitate, neque in aspiratione et indigentia animi religiosi fundari debet, ut hodierni fautores methodi immanentiae, protestantico spiritu plus minusve imbuti dicunt. Sed fundetur necesse est in rationibus per quas innotescit factum

ii) Nota cum Wirceburgensibus, de Virt. n. 159, quod analysis fidei est reductio eius ad rationem a qua pendet, ita scilicet ut iuxta monitum S. Petri simus parati ad satisfaciendum omni poscenti nos de ea quae in nobis est spe. Quia vero in fidei negotio plures actus interveniunt, illa interrogatio *cur credis* / est aequivoca, et accipi potest de fide vel *formalité?›* vel *affective,* vel *diapositive* sumpta. Sensus enim potest esse: Quare assentiris huic mysterio? Vel: Quare vis credere, seu quare imperas assensum ? Vel : Quare iudicas hoc mysterium esse credibile et credendum tamquam a Deo revelatum? Et ad singulam quamque quaestionem specialis etiam responsio est adhibenda.

revelationis seu locutionis Dei, iisque vel absolute vel respective certis, id est, pro captu et conditione uniuscuiusque excludentibus dubium prudens. Denique haec eadem credibilitatis motiva, salva interim quoad rudes humana auctoritate parentum seu magistrorum, reponuntur in externis signis, miraculorum praesertim et prophetiarum, ad quorum persuasibilem considerationem interior gratia hominem movet et adiuvat, quin absolute eam suppleat, loquendo saltem de lege ordinaria.

Tria hic praestanda sunt. Oportet enim primo adstruere necessitatem iudicii credibilitatis. Secundo removere fundamentum quod huic iudicio hodierni novatores assignant. Tertio declarare iundamentum verum cum propriis eius rationibus ac motivis secundum diversas conditiones personarum.

Quoad primum res versatur in aperto, quia assensus fidei divinae est assensus voluntarius quidem, sed plane rationabilis. Voluntas autem nequit rationabiliter imperare fidem, nisi obiectum per prius proponatur ab intellectu ut credibile ; et hoc fit per certum atque evidens iudicium credibilitatis. Ergo de necessitate praevii huius iudicii nullus esse potest dubitandi locus. Unde S. Thomas Quaest. i, a. 4 ad 2 : « Ea quae subsunt *fidei du-* « pliciter considerari possunt. Uno modo in speciali, et sic non « possunt esse simul visa et credita. Alio modo *in generali, sci-* « licet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui « credit. Non enim *crederet nisi videret ea esse* credenda vel « propter evidentiam signorum, vel *propter* aliquid eiusmodi ». Et hac de causa Concilium Vaticanum cap. 3 de *fide, asserit, fidei assensum nequaquam esse motum animi caecum.*

De supernaturalitatc quoque *eiusdem iudicii prout ad su·* pernaturalem *fidei actum (id est ad actum credendi sicut oportet)* requisiti, minime *ambigere licet, iuxta ea quae in* tractatu de gratia contra *Pelagianorum et Semipelagianorum* errores decla-

rari soient. 5ï *quis,* inquiunt Patres Arausicani, *per naturae vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet . itac aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, haeretico fallitur spiritu, non intelligent illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra e.x Deo est.* Et ideo S. Thomas loco mox citato ad 3 , et ait. seq. ad i.nm, non dubitat attribuere ipsi infuso habitui iudicium credibilitatis, dicens quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur ; non quod, uti patet, per infusum habitum fidelis videat aut sciat illa in seipsis, sed quia per infusum habitum perficitur ad videndum ea esse credibilia, et ad iudicandum quod sint credenda. Qua autem ratione id explicare queant theologi illi qui supernaturalitatem actuum repetunt ab obiecto in quod nullo modo posset facultas naturalis, nostrum non est declarare. Ab hac enim gravissima difficultate ex praemissis in generali prolegomeno omnino liberamur. Vide ibi dicta, cap. 3, § 1.

Cum igitur nulla in his occurrat specialis causa immorandi, potior sese offert ratio inquirendi circa fundamentum iudicii de quo nunc agitur. Non enim est iudicium immediatum, cui evidentiam afferat ipsa apprehensio terminorum. Oportet igitur ut evidentiam trahat ex aliqua alia notitia. Et haec notitia est quae nomine fundamenti hic designatur.

§ 2.

Quaeritur ergo, cui fundamento inniti debeat iudicium quo credibilis et credenda iudicatur fides Christiana. Et primo est responsio Protestantium. « Inter Protestantes illos qui revelatio-
« nem Christianam se admittere profitentur, multi sunt qui reiectis
« criteriis ad cognoscendum et probandum factum revelationis
« idoneis, unice provocant ad internam experientiam, ad sensum
«religiosum, ad testimonium spiritus, ad immediatam certitudi-
« nem fidei. Valorem itaque aut necessitatem inotivorum credi-
« bilitatis quae inducantur ex miraculis, prophetiis adimpletis,
« etc., vel omnino negant, vel ea solum admittunt tanquam sub-

«sidia quaedam si fides iam supponitur; quia, ut aiunt, i;-.<
«huiusmodi facta nisi per fidem iam suppositam cognosci non
«possunt. Iam Pseud· verbum Dei
«sapore et gustu discernere consueverant, ad quem finem in
«unoquoque homim ud< Ii ponebant immediatum testim· - um
«Spiritus Sancti. Recentiores vero eadem methodo retenta, huic
«testimonio Spiritus Sancti plerumque substituunt naturalem
«sensum religiosum vel *indigentiam animi religiosi,* per quem
« sensum immediate, et quin veritas revelata ex criteriis extrin-
tsecis nobis fiat credibilis, religionem christianam amplectamur
« tamquam veram et divinam. Neque desunt alii qui doceant,
«facta illa supernaturalia non posse intelligi tanquam motiva
« credibilitatis nisi fides iam praesupponatur. et propterea ipsum
« factum revelationis homini qui fidem nondum suscepit, demon
« strari non posse, ac proinde certam persuasionem de veritate
« facti revelationis seu de revelationis exsistentia non posse prae·
« cedere ad susceptionem fidei Christianae, sed absque huiusmodi
« persuasione per divinam gratiam produci fidem ita, ut haec sit
«spontaneus et immediatus actus rationis». Haec *de* Protestandum sensu, ad Patres Vaticanos referebat annotator in primum schema constitutionis de doctrina catholica (r). Et omnia inveniuntur consentanea fundamentali principio emancipationis a regula seu auctoritate ecclesiastici magisterii. Ideo enim primi Reformatores credibilitatem dixerunt esse repetendam ex privata Spiritus Sancti inspiratione qua unicuique patefit quid sit pro genuino Dei verbo recipiendum, quia hoc semel posito, sequebatur repudiandam fore institutionem visibilis Ecclesiae divinis signis ac notis exterius instructae, ut ipsa ab omnibus tamquam proxima ac vivens fidei regula agnosceretur. Verumtamen immediatum istud Spiritus Sancti testimonium, praeterquam quod sat chimaericum esse videbatur, a mente rationalistica nimium dissidebat. Unde paulatim ventum est ad systema naturalisme conformius, et posuerunt sentimentalitatem religiosam, a qua haberetur discerniculum experimentale veri verbi Dei, legitimique

(r) Collect. Lacensis, appendix ad acta Concilii Vaticani, Tom. 7, p. j_:S.

sensus eius. Quod quidem commentum adhuc magis praecludebat verae fidei theologicae viam, sed semper erat in plena harmonia cum principiis Reformationis.

Porro ex hoc fonte protestantico rivuli iam largiter emanarunt. Inde orta nuperrime methodus quam *immam nliae* appellant, apprime cohaerens cum Kantiana sapientia, sp< (i.demque formam exhibens haeresis semirationalisticae. Auctoribus eius (quibus necessaria philosophiae conditio est spoliatio totius hominis realis, et abdicatio omnium communium criteriorum ad usum profani vulgi exsistentium), sacrosanctum hoc principium affulget: Nullam esse veritatem alicuius valoris quoad nos, nisi aliquo saltem modo sit *autonoma* et *autochtona ;* autonoma, id est ex solis legibus rationis purae dependens : autochtona, id est ex intimis nostris pullulans (\). Cum igitur factum locutionis divinat prout miraculis et prophetiis et aliis obiectivis signis sigillatum, inter veritates autonomas atque autochtonas nequaquam computetur, consequitur quod ex hac parte quaerendum non est fundamentum iudicii credibilitatis ; nihil enim ibi invenire est quod intelligentiae modernae accommodatum sit. Sed quisquis autochtonice supra semetipsum considerationem mentis reflexerit, in semetipso inveniet indigentiam, aspirationem, expansionis necessitatem, cui non satisfit nisi per receptionem supernaturalis religionis. In hac ergo *indigentia animi religiosi* fundabitur iudicium quo receptibilis et credibilis iudicatur Christiana revelatio.

(j) Αυτόχθονο , ab αυτό et χθονο , indigena, aborigena, habens originem e terra habitationis, aliis verbis, e proprio fundo. Nota verbum Huod pars magna est fortunae systematis. Solet enim vulgus maxime commoveri verbis novellae fabricae quae ipso suo sono continere videntur aliquid valde scientificum, et nescio quam gnosim transcendentem atque sublimem. Et simile est cum aliquis habens morbum vulgarem, vadit ad medicum qui malum nominat cum tribus radicibus graecis. Statim animum sumit aegrotus, confidens quod in manibus medici tantae eruditionis, infallibilis curatio sit. At saltem innocua tunc illusio est, imo et benefica etiam magis, quia morales addit vires, quae ad corporis sanitatem recuperandam plurimum iuvant. Hic autem non ita, sed sub vana illa vanae scientiae larva fides pellitur, et in barba sua diabolus ridet.

Levis sane et supra .lrenam fundata constructio. Statim «nim mentem subit quaestio, quid tandem nexus sit inter subjectivas naturae aspirationes et exsistentiam revelationis, praesertim revelationis veritatum supernaturalium, et huius numero revelationis in individuo -ignatae ac determinatae quam catholica praedicat Ecclesia. Forte si methodo scholastica suum processum apologeticum auctores illi exponere rogarentur, non sine difficultate logicam rerum continuationem scientificamque concatenationem ostenderent. Forte etiam haud facile sese expedirent sive ab erroribus iam pridem in Baio damnatis quoad transcendentalitatem gratiae respectu naturae, sive ab errore negationis duplicis illius ordinis cognitionis quem adserit Vaticanum prout perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet. Sed haec placet transmittere, ne ad ea quae praesenti indagini sunt extranea, divagari videamur, et breviter nunc dico methodum illam autochtonam nihil minus secum ferre quam ruinam radicalem fidei theologicae.

Etenim si illud credibile et credendum asseritur, quod et quatenus indigentiae expansionis naturae nostrae noscitur congruere, id demum credere oportebit quod congruit, id *discredere* quod non congruit. Ratio credibilitatis non amplius assignatur divinae auctoritatis interventus: unde statim est consequens quod fidei ipsius formale motivum eadem haec auctoritas esse omnino non possit. Denique secundum diversas subiectorum affectiones aequali titulo credibilitatis gaudebunt Mahumetismus, Bouddhismus, et quidquid aliud vere autochtonum invenire est in longa serie adinventionum humanarum. Retines igitur verbum *credere,* sed vocabulum retinendo fucum facis. Nam pro te, *credere non* amplius idem est ac assentin' veritati propter Dei revelantis auctoritatem, sed nihil aliud significat aut significare potest, quam tenere doctrinam qualemcumque absque ratione obiectiva propter solam exigentiam subiectivam ; quae etiam exigentia in *diversis* individuis diversa erit, secundum quod diversam a natura sortiti erunt indolem, vel ad mahumetanum vel ad evangelicum paradisum plus minusve proclivem. — Et confirmatur, quia methodus autochtona tota emergit ex intimis visceribus philosophiae

Kantianac, cui non modo nihil est certum, sed nec esse potest, cum adhuc quaerat pontem quo ab ideis ad obiectivas realitates transitus fiat, imo huius pontis architectum necdum natum et nusquam nasciturum asseveret. Quare, dum Neo-Kantiani qui catholico nomine gloriari adhuc volunt, suum nobis afferunt systema credibilitatis, remoto nunc omni fuco verborum, in substantia sic loquuntur : *Nos nihil scimus, et nihil de nihilo. Quid enim est veritas ? In ordine phaenomenorum conclusi sumus, quin ad numena unquam pateat accessus. Experimur tamen quasdam aspirationes quibus aliter satisfieri non potest quam credendo, id est voluntarie inhaerendo quibusdam doctrinis, omni licet sufficienti ratione destitutis. Oportet igitur credere. Sed haec ipsa credendi necessitas an vera sit potiris quam apparens, sciri adhuc non potest, et ideo a primo ad ultimum, credere oportet quod oportet credere.* In his demum intima est ac pura totius systematis medulla. Et sunt qui putant haec patrocinari causae fidei christianae! Sunt et alii qui partem saltem veritatis ibi quaerunt, et selectione quadam pretiosum a vili separare vellent !

§ 3-

His igitur reiectis tanquam errore plenis, dicendum in primis est, nullum aliud legitimum fundamentum iudicii credibilitatis esse aut excogitari posse, praeter notitiam certam de facto locutionis seu revelationis Dei. Quod quidem in terminis plane evidens tibi erit, si modo credibilitatem intelligas in ordine ad fidem quae vere sit propter auctoritatem Dei revelantis. Sed termini illi sunt diligenter considerandi.

Assignatur primo pro fundamento praesentis iudicii, *illud quo suadetur exsistentia revelationis,* non revelatio ipsa. Ipsa enim revelatio est motivum fidei secundum se, ut dictum est in propositione praecedenti, nam ideo credo quia revelavit Deus. At rationes per quas innotescit revelationis factum, sunt motivum iudicii credibilitatis, nam ideo credibilem iudico fidem Christianam, quia apparet Deum illam revelasse, et universim lo-

quendo, illud in quocumque ordine credibile dicitur et Mt, quod constat dictum fuisse ·› teste fide digno.

Assignantur deinde rationes, non qualescumque, *sed certae;* per rationes certas nunc intelligendo eas quae saltem excludunt omne dubium prudens. Non enim plus requiri potest, sed nec etiam minus. Non plus, quia semel ac prudenti dubio locus iam non est quoad divinae revelationis existentiam, nihil etiam deest quominus rationabili ; appareat fides, eoque ipso pro credibili habeatur quidquid sub proposita revelatione cadit. Sed nec etiam minus, quia quamdiu dubium prudens de exsistentia motivi assensus non excluditur, recta ratio dictat non posse prudenter imperari assensum propter motivum illudmet, multoque adhuc minus assensum illum firmissimum fidei divinae. Et ideo inter propositiones damnatas ab Înnocentio XI invenitur et ista: *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus.*

Ultimo tamen considerandum venit quod certitudo eiusdem notitiae, ex communi theologorum sententia dividitur *in absolutam et respectivam.* « Absoluta est quae tot tantisque motivis «nititur, ut ista penetrata sufficiant respectu cuiusvis intellectus, « etiam sagacis et acuti. Respectiva dicitur, quae nititur motivis « talibus, vel ita consideratis, ut ea satis sint ad cognitionem « quae excludat omnem de opposito formidinem prudentem, non « quidem respectu intellectus cuiuscumque, sed alicuius dun- « taxat, ratione particularis dispositionis, verbi gratia, quia vel ‹ puer vel idiota vel non admodum sagax est, qui nequeat omnia « perpendere » i1). Respectiva ergo appellatur, ratione habita status imperfectionis intellectualis in quo quis versatur. Non quod, ut apprime notandum est, principia certitudinis varient secundum diversitates personarum, quasi scilicet id quod pro me est verum, pro te sit falsum, aut vice versa. Sed quia in *ordine ad* prudentiam assensuum, aliqua regula est quae habet applicationem in uno, et non habet in altero pro variis uniuscuiusque

(I) Wirceburg de Virt. n. 172.

conditionibus. Regula enim prudentiae fert, (et non dico nunc prudentiam in eodem sensu quo solet accipi cum de prudentiae virtute sermo est, scilicet per ordinem ad agibilia, sed in sensu quodam derivato, prout analogice applicatur regimini vitae intellectualis per ordinem ad cognoscibilia): regula, inquam, prudentiae fert ut in iis necessariis quae per nosmetipsos videre non valemus, stemus auctoritati eorum quos naturalis rerum cursus eruditores assignavit, modo scilicet nihil in contrarium occurrat quod ab eorum ductu conscientiam revocet. Et hinc est quod pueri etiam et rudes prudenter credunt fide humana ea quae de historia revelationis a parentibus vel parocho aliisve magistris accipiunt, et sic iudicium pro suo captu suaque conditione certum sibi efformant, quod Christiana doctrina sit tamquam a Deo orta credibilis et credenda.

Si ergo rationes quaerantur in quas resolvitur notitia de facto divinae locutionis, dicendum est quod sunt diversae pro diversis personarum conditionibus. Sed semper gravissimus error erit vitandus, eorum scilicet qui fundamentum credibilitatis absolvunt a criteriis extrinsecis seu obiectivis, quibus Deus suam revelationem velut sigillis divinis cognoscibilem fecit. Quem errorem a principiis Protestantismi vel immediate vel mediate fluentem confixit Concilium Vaticanum can. 3 de fide, inquiens: «Si « quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem « fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut « inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathe- « ma sit». Et absit quidem ut limites omnipotentiae Dei praestituamus, negemusque eum aliquando efficere per solam operationem suam in interiori homine, ut ei affulgeat talis notitia revelationis quae iudicio credibilitatis inconcussum praebeat fulcimentum. Sed solum negamus id contingere de lege ordinaria, quia id non fert ordo regularis et humanae naturae consentaneus, a divina Providentia institutus; in quo quidem longe a periculo illuminismi et vesanae hallucinationis, per supernam gratiam intellectus adiuvatur ad penetrandum et capiendum vel motiva vel criteria externa, uniuscuiusque capacitati adaptata ac proportionata.

Et de motive quid'm auctoritatis humanae, quod resp-'ti-vam tantum certitudinem de historica existentia revelation ı in animis simplicium agpmerare natum est, multa habentur Levit X-XI et Deuter. I-IV, ubi mandat Deus sacerdotibus docere populum legem ac caeremonias. Idem quoque officium postea iniungitur parentibus: *Narrabis ea filiis luis,* inquit Deuter. VI-7. Et ibid. XXXII-7, dicitur minoribus: *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi, maiores tuos, et dicent tibi.* Denique Christus Dominus, Matth. XXIII-1, *locutus est ad turbas et di stipulos suos dicens: Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei; omnia ergo quaecumque dixerint vobis servate et facite,* ubi eadem oeconomia tanquam a Deo provisa confirmatur. – De criteriis vero quae in se inspecta absolutam prae quolibet intellectu certitudinem parere nata sunt, haec habet Vaticanum cap. 3 de fide: «Ut fidei nostrae obsequium rationi con-te sentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti au-«xiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet «divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei «omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, « divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelli-« gentiae accommodata». Et infra: « Deus per Filium suum uni-« genitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis «notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi reve-«lati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ec-« clesiam ea pertinent omnia quae ad evidentem fidei christianae « credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. « Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem «propagationem, eximiam sanctitatem, et inexhaustam in omni-« bus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque «stabilitatem, magnum quodquam et perpetuum est motivum « credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefraga-« bile. Quo fit ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad « se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores fa-« ciat firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur ». Haec plane sunt in quae ultimo resolvitur vera ac solida credi-

bilitas fidei nostrae (J). Nec alia de causa adversarius ille, Christi et redemptae ab eo humanitatis hostis pessimus, serpens antiquus, omnes adhibet artes ut in haec tenebras suorum sophismatum offundat, ut ab his tranquillam ruentis considerationem avertat, denique ut de his tanquam de rebus scientificae

(ir Nota bene, sensum huius assertionis non esse quod ex convenientia doctrinae seu religionis Christianae cum aspirationibus animae, ex summa eiusdem adaptatione ad necessitates vitae etiam quae nunc est, ex efficaci remedio quod nata est aflerre malis socialibus aliisque similibus considerationibus, nequeant trahi efficacia subsidia quibus allidantur homines ad fidem, destruantur praeiudicia, et disponantur corda ad susceptionem veritatis. Absit sane, absit. Sed sensus est quod in eiusmodi convenientiis doctrinae Christianae cum naturae humanae conditionibus, formaliter qua convenientiae sunt, nusquam reperire est motivum sufficiens verae credibilitatis. Motivum enim fundans credibilitatem *in ordine ad fidem quae Dei revelantis auctoritati nitatur,* nec est nec esse potest nisi motivum ducens nos ad iudicandum quod Deus est locutus, et revelavit Christianam religionem. Id quidem palet in terminis. Iam vero iterum a te quaero ubinani sit nexus inter adaptationem doctrinae cuiuspiam ad naturales aspirationes, et originem illius a Deo revelante ? Sane locutio seu revelatio Dei est factum supernaturale, et factum supernaturale quod non est quoad nos in se noscibile. Indiget ergo sigillari et authenticari aliis supernaturalibus factis quae signorum valorem habere queant, utpote exposita experientiae et aestimationi nostrae, tam in sua relevantia supra naturae ordinem, quam in sua connexione cum ipsa relevatione signanda. In eiusmodi igitur factis, iisque solis, quaeri poterunt obiectiva exsistentiae revelationis argumenta. Et si ex intrinsecis characteribus doctrinae Christianae rationes sumere placet, adhuc accipienda erit haec doctrina instar facti, de quo demonstretur quod non habet in naturae viribus rationem sui sufficientem, possibilemque explicationem. Sed quia huiusmodi demonstrationis ratio nimiis scatet difficultatibus quam ut communi hominum captui sit proportionata, ideo Vaticanum docet externa revelationis argumenta esse *facta divina, atque imprimis miracula et prophetias.* Ubi principem locum attribuit miraculis et prophetiis, praecise quia certiora quoad nos signa sunt, *et omnium intelligentiae accommodata.* Caeterum, sive ad miracula et prophetias recurras, sive ad alia quae sub his nominibus recenseri non solent, semper oportet te in ordine *factorum divinorum* qua talium consistere.

At dices: Spiritus modernus iam non recipit miracula. – Respondeo

methodo prorsus alienis praeiiulicatam opinionem undique spergat. At proprius locus expositionis eorum est in tractatibus de Vera Religione et de Ecclesia, et ideo nihil aliud nunc restat nisi ut satisfiat nonnullis argumentis ex quorum solutione pendet plenior praesentis doctrinae intelligentia.

§ 4-

Obiicitur primo contra sufficientiam certitudinis respectivae:

primo: Etiam cum Christus Dominus in terris versabatur, spiritus modernus huius temporis miracula non recipiebat. *Cum autem,* inquit Ioan. XII-37, *tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum.* Quo tamen non obstante, Christus non desistebat appellare ad sua miracula tamquam ad praecipua motiva credibilitatis, aiebatque Ioan. XV, 22-24: *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* – Respondeo secundo: Etiam cum Christus Dominus in terris versabatur, utebantur quidam methodo immanentiae, parati agnoscere Messiam pro quanto inveniretur satisfacere autochtonis aspirationibus Israel. *Unde legimus* Ioan. VI-15, quod *venturi erant ut raperent eum et facerent eum regem.* Quo tamen non obstante, Christus asseveranter declarabat methodum hanc non ducere ad veram fidem theologalem, cuios motivum sit Dei revelantis auctoritas. *Quaeritis me,* aiebat ibid. 26-36, *non quia vidistis signa... Dixi vobis quia et vidistis me. et non creditis.* – *Respondeo* tertio: Si spiritus modernus non recipit miracula, in hac sua duritia non debet magis magisque confirmari, praesertim per sacerdotes quibus ex officio incumbit fidei praedicatio necnon et defensio. Multoque minus debet ille spiritus approbari, propagari, et *inspirari iis qui* aliunde ab eo essent immunes. *Sic enim ducuntur animae ad perditionem,* nedum ad salutem. - Respondeo denique quarto, verissimum esse quod modernus incredulitatis *spiritus voluntarie claudit oculos ne* irrecusabili miraculorum argumento confundatur, et impossibilia tentât ut ab ordine realitatum pellenda ea persuadeat. Sed praeterquam quod non ibi est aliqua moderna novitas, nisi (uti supra dictum est), aeram modernam a tempore scribarum et pharisaeorum *velimus inchoare, conclusio esset e* diametro opposita ei quam novi nostri apologetae eruere volunt. Inimici enim *revelationis pugnant contra solidas eius demonstrationes;* at contra vanam et *nebulosam autochtonum apologiam,* ut quid consumerent arma et vires? Eam *potius rident et ridebunt* semper, et diabolus in sua barba cum eis.

Maximum esse inconveniens, quod certitudo eiusmodi, utpote innixo auctoritati humanae parentum vel institutorum, tam de falsis quam de veris articulis esse possit. Unde, si respectiva certitudo ad credibilitatcm sufficeret, sequeretur articulos etiam falsos fore quandoque fide divina credibiles, quod absit.

Respondeo primo, non esse simpliciter concedendum id quod in antecedente asseritur. Falsos enim articulos proponi a parentibus vel magistris, contingit tantum per accidens in regulari ordine a Deo instituto, id est quoad eos qui in sinu verae Ecclesiae educantur. Per se autem non accidit nisi in haereticorum sectis, et tunc vitium non refunditur in ordinem divinitus praestitutum, sed in solam culpam hominum qui a vera Ecclesia discedentes subtraxerunt se ab oeconomia sapientissime provisa pro dispensatione revelatae veritatis.

Sed hoc interim transmisso, respondeo secundo distinguendo consequentiam : Sequeretur articulos falsos esse aut esse posse absolute credibiles, *neg,* Respective, *szibdist.* Ea fide quae in re ipsa foret verus fidei theologicae actus, *neg.* Existimatus tantum, *conc.* In quo quidem nullum invenitur inconveniens, et nequidem ex parte obligationis credendi, quia non magis repugnat ut aliquis per accidens obligetur ad credendum falsum quod falso reputat a Deo revelatum, quam ut obligetur ad faciendum id quod invincibiliter iudicat esse praeceptum, cum tamen obiective et secundum se malum sit et prohibitum.

Proinde difficultas, si qua foret, non tam esset circa propositionem falsorum articulorum ad quam sequitur fides theologica existimata tantum, quam circa propositionem articulorum authenticorum ad quam sequi debet fides theologica vera. Cum enim fides theologica sit infallibiliter vera, videretur non sufficere motivum credibilitatis tantummodo respective certum, eo quod eius·modi motivum infallibiliter certum non est.

At facile respondetur: Sequeretur hoc, si ab huius motivi certitudine infallibilis veritas fidei theologicae dependeret, *conc.* Si dependet tantum prudentia seu rationabilitas assensus, *neg.* - Et sane in actu fidei theologicae sunt diversae formalitates distinguendae, quae etsi inseparabiliter unitae, pendent tamen ex

diversis principiis. Alit» lormalitas infallibilis veritatis, alia formalitas conformitatis ad prudentiae dictamen: illa pertinens ad fidem quoad se, haec ad fidem quoad nos. Si ergo actus fidei penderet a motivis ‹ r ' ditatis quoad formalitatem infiillihilis veritatis, sic procéderai argumentum, et nedum sufficeret certitudo respectiva in rudibus, nequidem sufficeret absoluta in doctoribus, quia neque haec pertingit ad infallibilitatem. At non ita est, cum infallibilis veritas aliunde repetatur, nempe a principio tum obiectivo quod est revelatio Dei vera et non tantum existimata, tum subiectivo quod est habitus supernaturalis, vel gratia eius locum tenens. Quare argumentum id unum concludit, videlicet quod supposita sola certitudine respectiva de exsistentia revelationis, potest aliquando contingere ut homo eliciat actum fidei quem reputat verum fidei theologicae actum, tametsi revera non sit. Minime vero demonstrat quod in certitudine respectiva de articulis veris non habeatur conditio sufficiens ad credendum sicut oportet.

Obiicitur secundo contra necessitatem credibilitatis in genere; *Si ad actum fidei praerequireretur iudicium credibilitatis/undatum in notitia de revelatione Dei vel absolute vel respective certa, duo sequerentur inconvenientia. Primum, quodfidei possibilitas non omnibus praesto esset. Alterum, et gravius, quod qui iam susceperunt /idem, possent aliquando iustam habere causam recedendi ab ea. Et probatur utraque sequela, quia non omnibus adest certitudo illa, etiam mere respectiva, de revelationis facto. Insuper, qui illam semel habuerunt, puta in infantia, possunt deinceps ea destitui, et quidem absque propria culpa. Non ergo adfidei actum requiritur praevium iudicium credibilitatis.*

Respondeo quoad primum, eamdem esse *solutionem* adhibendam ac quae adhibetur in tractatu de gratia, ubi sermo est de voluntate salvifica, et *de distributione auxiliorum salutis,* videlicet; Non omnibus hic et nunc praesto esset proxima fidei possibilitas, *conc. Nequidem possibilitas remota, per* ea *nempe* media quibus si bene *secundum suam conscientiam utantur,* infallibiliter futurum est ut aliquando ad sufficientem revelationis et credibilitatis eius *notitiam per Dei providentiam* adducantur, *neg. Et amplior explicatio pertinet ad alias theologiae partes.*

Quoad secundum vero, dico assertionem esse negandam simpliciter et absolute. Sed propter maximam rei gravitatem speciale de hoc puncto ponendum est corollarium.

COROLLARIUM

Ex praeasserta necessitate certi iudicii credibilitatis nequaquam consequitur quod ii qui semel a Deo caeleste fidei donum perceperunt, possint unquam habere iustam causam aut recedendi ab assensu in veritates a Deo revelatas, aut eas in dubium revocandi, donec demonstrationem scientificam de veritate fundamentorum suae fidei ipsi absolverint. Sed habita interim ratione conditionis longe disparis, tum eorum qui ex ignorantia invincibili falsis haereticorum aut schismaticorum sectis more patrio adhaeserunt, tum eorum qui sub sanctae matris Ecclesiae magisterio fidem unice veram in sua integritate edocti sunt, adhuc absolute dicendum est quod benignissimus Deus infallibiliter providet ut ii omnes quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, habeant semper unde in hoc eodem lumine absque defectione rationabiliter perseverare possint, non deserens ipse nisi ipse prior deseratur.

Ratio generalis est primo, quia sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei, nec unquam accidere potest ut homo absque sua culpa destituatur iis quae sibi sunt necessaria ut in gratia semel accepta perseveret. Huc enim faciunt quaecumque de auxilio perseverantiae iustis omnibus dato docent Concilia et Patres ex certissimis Scripturae et Traditionis documentis. *Deus namque,* ait Tridentinum Sess. 6, c. **n**, *sua gratia semel iustificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur.* Et Augustinus l. de nat. et grat. c. 26: «Ipse autem Deus, cum per mediatorem Dei et « hominum hominem Iesum Christum spiritualité!- sanat aegrum «vel vivificat mortuum, id est iustificat impium, et eum ad per- « fectam sanitatem, hoc est ad perfectam vitam iustitiamque per-

« duxerit, non deserit si non deseratur, ut pie semper iusteqm·
yjvatut Sanat ""■·■ non solum ut deleat quod pe»
« vimus, sed ut praestet etiam ne peccemus». Porro haec doctrina plenam habet quoad fidei donum applicationem. Xam sicut habitus gratiae appellat omnia auxilia quae homini iustificato necessaria sunt ad perseverandum, ita quoque acceptus a Deo habitus fidei exigit id omne quod ex parte divinae gratiae seu providentiae requiritur, ut nunquam in ea conditione ponatur homo, in qua, velit nolit, iam impossibile ei sit rationabiliter fidem retinere. Poneretur autem in tali conditione i invincibiliter adduceretur ad eum statum in quo sufficiens ei deesset credibilitas. Habita ergo ratione infallibilis Dei providentiae, certissime tenendum est nusquam accidere posse ut ex inculpabili carentia idoneorum motivorum, iustam quis habeat causam a fide semel suscepta et ab indubitato eius assensu, etiam ad tempus recedendi. – Accedit quod constans fidei professio, tum ad iustitiam apud Deum, tum ad salutem aeternam omnino necessaria est, teste apostolo qui ait: Sine fide impossibile est placere Deo. Insuper, ut huic obligationi constanter in *fide* perseverandi christianus satisfacere valeat, Deus ipse qui instat prae cepto, praecurrit auxilio. ‹ Sicut ergo secundum ordinem insti-
« tutum a fidei nostrae auctore et consummatore, *ad deducendos*
«homines in admirabile lumen fidei, cum verbo auditus Dei
«coniungitur gratia interna: ita gratia utraque, *tum externa*
«propositionis fidei, tum maxime interna, adjuvant *infirmitatem*
«nostram ad firmitatem et constantiam *in fide iam suscepta* » f1).

Verumtamen distinctione aliqua hic *opus est. Sunt enim qui* post acceptum in infantia baptismum, *inter haereticorum vel* schismaticorum sectas adolescunt; et sunt alii qui fidem sub Ecclesiae catholicae magisterio edocti sunt. Inter quos hoc discrimen intercedit, quod hi posteriores veram fidei *doctrinam in sua* integritate- ab ipsa vera verbi revelati *magistra acceperunt; eaeteri vero, simul* cum *quibusdam articulis veris, propositos sibi(i)*

(i) Append. ad acia Cone. Vatic. Primum schema **Const, de doclr.** rath. c. 9.

habuerunt multos articulos falsos, de quibus non potest esse theologicae fidei actus, nisi existimatus tantum. Sed et hi quoque, donec formalis incredulitatis crimine se innectant, fidei infusae habitum quo in valido baptismo (nullo app •-ito obice) ornati sunt, non amittunt.

De catholicis ergo absque ulla restrictione asserendum est, nullam eos habere posse iustam causam recedendi unquam ab ea fidei doctrina quam semel fuerunt edocti, prout ex ratione superius assignata definivit Concilium Vaticanum, cap. 3 de fide: *Benignissimus Dominus... cos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur.* Et infra can. 6 : *Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, anathema sit* i1). – De acatholicis vero dicendum quod

(1) Configit ibi concilium specialem errorem Hermesii qui volebat ut omnis theologica inquisitio inciperet a suspensione fidei et dubio positivo. De hoc errore dixerat Gregorius XVI : *Qui* (Hermes) *statuendo dubium positivum tamquam basim omnis theologicae inquisitionis, ad errorem omnem viam moliebatur.* De eodem haec habet annotator in primum schema constitutionis Vaticanae de doctrina catholica ; « Commen* «dat G. Hermes catholicis suis lectoribus et auditoribus, ut dum in in- «quisitione versantur, erga quamvis doctrinam religionis, ex gr. catho- « licae aut Christianae, omnino indifferenter se habeant, sibique persua- «deant, sancte se agere sequendo rationem, quocumque demum ea de- « duxerit. Porro ipse et de se testatur, et aliis commendat hanc metho- «dum inquisitionis fidei: Omnibus hisce meis studiis, ait, propositum «meum sancte servavi, ubique dubitandi quamdiu possem... Erat mihi « propterea per varios anfractus dubiorum eluctandum, in quos ingredi «inutilis labor videbitur ei qui nunquam ad serium dubium progressus «est... Fuerit optabilius, si placet, huiusmodi dubiis carere quam eis « satisfacere posse. Pro futuris doctoribus religionis hoc non valet. Ii «debent scire se nescire, ut scientiam magno studio quaerant; debent «labyrinthum dubiorum per omnes circuitus peragrare, ut deinde ipsi « dubitantibus per omnes anfractus comites se dare possint »

crédibilités ilia mere respective quam prius habuerunt de articulis falsis, potest omnino deficere, idque non solum non impediente, verum etiam procurante gratia Dei, cuius est excitare et adiuvare etiam eos qui mere materialiter errant, ad hoc ut agnita Ecclesia unice vera, in eius sinum se transferant. Nusquam tamen invenire erit christianum quocumque tandem modo translatum in admirabile fidei lumen, qui in tenebras infidelitatis retrocedere cogatur, ut sinceritati bonae conscientiae faciat satis. Unde dicitur r Tim. I-18: *Hoc praeceptum commendo tibi, fili Timothee, ut milite.': in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam ; quam* (bonam conscientiam^ *quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt.* Et 2 Petr, II-20: *Si enim refugientes coinquinationes mundi in cognitione Domini nostri et Salvatoris lesu Christi, his rursus implicati superantur, facta sunt cis posteriora deteriora prioribus. Melius enim erat illis non cognoscere viam veritatis, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est, sancto mandato.*

Notandum tamen est quod omnia praedicta procedunt de iis qui nondum fidei habitum amiserunt; quibus ex *consequenti* semper praesto adest per Dei providentiam et gratiam, sufficiens pro captu suo credibilitas, nisi ipsi voluntarie despiciant veritatem. Nunc autem de iis qui semel ex propria culpa a fide exciderunt, non par atque eadem est ratio, ut scilicet dicantur semper habere in promptu, quo hic et nunc fidem denuo amplectantur. Pro eis enim de novo initianda est salutis via, et ideo tales aequiparantur infidelibus, quibus non continuo adest proxima fidei possibilitas, sed vel proxima vel remota tantum, prae sertim si cum inveteratis praeiudiciis in incredulitate iam obduruerunt.

Et hucusque quidem de actu fidei quoad essentiam, necnon et praerequisitum credibilitatis iudicium. Iam de eius proprietatibus agendum est, ut sequitur.

THESIS XVIII.

Tres sunt principales actus fidei theologicae proprietates. - Prirria est obscuritas, quae tota derivat ex hoc quod materiale obiectum de non apparentibus est. formale autem non in aliqua evidentia, etiam mere extrinseca consistit, sed in sola auctoritate revelantis. Altera est libertas, quam omnis prorsus fidei Christianae assensus eatenus vindicat sibi, quatenus natura sua per se et immediate pendet a libero voluntatis imperio. Tertia tandem est certitudo, eaque tam infallibilitatis quam indubitabilitatis: infallibilitatis quidem, quae superat certitudinem cuiusvis cognitionis naturalis ; indubitabilitatis vero, quae est supra certitudinem omnis assensus congeneris, id est repositi in potestate et libero arbitrio voluntatis.

Quod primam proprietatem omnia sponte sua consequuntur ex dictis in quaestione praecedenti, ubi de obiecto tum lormali CThes. 9), tum materiali (Thes. 12).

Unum igitur in praesenti superest considerandum, videlicet: Quoad cum aliud sit reponere formale fidei obiectum in evidentia quae de auctoritate ac locutione attestantis habetur, aliud vero in ipsa auctoritate de qua habetur evidentia, obscuritas illa quae actui fidei essentialis est, minime repellit evidentiam quantum' cumque perfectam, sive de Dei sapientia ac veracitate, sive de lacto revelationis eius. Ex hac enim evidentia nihil aliud sequeretur nisi quod perfectiori modo praesentaretur intellectui motivum credendi ; at motivum ipsum remaneret semper omnino idem, et in eadem semper obscuritate relinqueret obiectum materiale. Bene ergo dictum est supra, quod quanto clarius intellectus penetrat supremam Dei auctoritatem, quanto evidentius scit Deum esse locutum, tanto etiam strictius urget credendi obligatio, nedum credendi possibilitas auferatur. – Nec valet si dicas quod

supposita perfecta de Dei sapientia et veracitate et locutio ·· evidentia, iam cogitur quis ad assentiendum revelatae verit · . ut patet in daemonibus qui credunt et contremiscunt. Huic enim instantiae fere satisfactum est in superioribus, et ex ibi d respondebis cum distinctione. Cogitur quidem ad assentiendum eo assensu qui habet pro motivo evidentiam in attestante, et eidem evidentiae commensuratur ; minime vero illo alio assensu specifice plane diverso, qui pro motivo habet auctoritatem attestantis, et ex ea accipit mensuram suae firmitatis, ac pro sua demum essentiali ratione obsequium est honorificum redditum testificanti. – Et multo minus valeret si urgeres dicens, unum assensum excludere alium, et esse incompossibilem cum eo. Hoc enim gratis prorsus, et absque ulla etiam apparenti ratione affirmaretur. Nec multum immorandum arbitror in ostendendo quomodo ad rem praesentem nihil faciat asserta superius incompossibilitas scientiae et fidei de eodem in eodem. Ratio enim praedictae incompossibilitatis in eo erat, quod scientia quietat intellectum, et in ordine ad assecutionem veritatis coniungit eum cum termino : fides vero est motus intellectus cum *cogitatione* assentientis, et adhuc a termino elongati. At manifestum per se est, rationem hanc non habere locum in praesenti. Tunc enim, et tunc tantum intellectus quietatur, quando ei adest evidentia vertatis, *id est, quando veritas secundum sua intrinseca ei innotescit.* Porro evidentia in attestante longe est ab evidentia veritatis, et nullo modo quietat intellectum. Unde patet disparitas f|).

Et confirmatur assertio argumento *positivo* quod desumere placet ex fide quam habuerunt angeli in via. ante adeptionem gloriae. Loquor autem, uti per se constat, *de fide theologica et(i)*

(i) Patet similiter quam immerito *concluderet quispiam,* facta eiangelica, puta passionem, crucifixionem, resurrectionem *Christi, non pos-e et non debere* credi fide etiam explicita, ab iis *qui de iis haberent pinam* evidentiam historicam. Hoc enim verum non est nisi de illis <pii horum factorum oculati *teste» exstiterunt. Nunc autem nihil obstat quominus id quod creditur propter evidentiam mere extrinsecam* veracis attestationis historiae, *credatur etiam propter auctoritatem Dei rvielanbs* ut saepe in superioribus dictum esi

salutari, de qua ad angelos quod attinet, sic dicit S. Thomas infra Q. 5, a. i : « Quidam dicunt quod in angelis ante confir- « mationem non fuit fides, propter manifestam contemplationem « quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumen-* *tum non apparentium,* secundum apostolum, et *per fidem ere-* « *dantur ea quae non videntur,* ut Augustinus dicit Tract. 40 « in loan., illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per «quam redditur apparens vel visum, id de <|uo principaliter est « fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima cuius visio « beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmatio- « nem non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam vi- « detur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitio- « nem, qua excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem, « hoc esse non potuit, nisi quia penitus erat ignotum id de quo est « fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut ‹ quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuerit in angelo « ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim « fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum ho- « minis, sed etiam angeli. Sed quia iam diximus quod homo et ‹ angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere ♦quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem in- « choatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu «per fidem. Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confir- * mationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum ». Nunc autem peto utrum potuerit esse obscura angelo, vel sapientia vel veracitas vel locutio sive revelatio Dei. Et de omnimoda quidem evidentia circa sapientiam ac veracitatem divinam, nulla prorsus ut opinor, quaestio esse poterit. Circa factum autem divinae revelationis, unum de duobus. Vel habuit angelus argumentum quod sufficiebat ad fundandum notitiam certam, vel probabilem seu coniecturalem tantum. Si coniecturalem tantum, tunc non habuit unde prudenter credere posset, sicut patet ex praemissis in thesi praecedenti, et hoc sine dubio ab omnibus reficietur. Si vero certam, ergo eo ipso dicendus est habuisse plenam ac perfectam de revelationis facto evidentiam, quia profecto

nequit in angelo esse illa evidentia semiperfecta et quadantenus obscuritate mixta, cuius nulla alia causa in nobis hominibus est nisi modus discursivus et collativus intellectus nostri, simul cum remora phantasiae obiicientis apparentias impedientes ne motiva in tota sua intelligibili claritate menti illuceant. At intellectus separatus et intuitivus necessario percipit absque omni impedimento omnem suae scientiae rationem, et ideo, vel habebit cognitionem coniecturalem tantum, si ratio non sit de se nata fundare scientiam certam, vel habebit certitudinem plenissimae evidentiae, si secus. Minime ergo dubitandum quin angelus in via habuerit iudicium credibilitatis fundatum in cognitione perfecte evidenti tum auctoritatis tum locutionis Dei p). L'nde dicendum superest quod assensus fidei theologicae bene componi potest cum evidentia omnimoda, tum sapientiae et veracitatis qua Deus nec falli nec fallere potest, tum etiam locutionis qua veritates credendas revelavit.

Atque hinc ultimo consequitur, essentialem obscuritatem actus fidei nequaquam esse repetendam ex aliquo defectu claritatis circa auctoritatem propter quam credimus, *sed oriri* primo ex hoc quod excluditur evidentia intrinseca ab obiecto materiali, secundo ex hoc quod evidentia etiam mere extrinseca nequaquam formale assensus motivum est, tametsi concomitanter adesse possit si sit sermo de evidentia in attestante, et inter praerequisita numeretur si de evidentia credibilitatis. Sed nec ullam aliam obscuritatis rationem nobis ingerunt documenta *Ecclesiae,* ut facile patebit percurrenti Enchiridion *definitionum in omnibus*

(1) Haec cognitio de Deo *revelante fuit in omnibus angelis in primo* instanti creationis eorum, simul cum fide illa quae ex evidentia in attestante est. In secundo autem instanti angeli boni *actu fidei theologicae* libere adhaeserunt revelatae veritati, « quam mali nolentes subesse prae- «ceptori tradenti occulta absque eorum evidentia, superbo oculo con- « tenipserunt, quasi *indignum esset ut in tali subiectione haberentur* · *Ita* Caietanus in 2-2, *Q. 5,* a- *1, qu· deinde concludit; «Et sic mani- « festum* est quod evidentia de Deo ut revelante, *non excludit* rationem 1 fidei, ac per hoc, tam angeli quam *apostoli, vel <|uicumque evidenter · cognoverunt Deum esse revelatorem eorum quae sunt* fidei, non proplerea sine lide ft,"run'

locis qui sub titulo *fidei obscuritas* recensentur, multoque adhuc facilius, legenti Vaticanum cap. 3 de fide, ubi Concilium ex professo exponens verum et catholicum fidei conceptum, omnem de obscuritate quaestionem comprehendit his verbis: «Hanc vero « fidem quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica pro« fitetur virtutem esse supernaturalem qua, Dei aspirante et « adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non pro« pter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine per« spectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec « falli, nec fallere potest. Est enim fides, testante apostolo, spe« randarum substantia rerum, argumentum non apparentium ». Nusquam autem omnino, vel directe vel indirecte, vel formaliter vel virtualiter insinuatur id quod quidam de suo proprio marte addunt cum dicunt: propter auctoritatem Dei revelantis, *obscure seu non evidenter notam*. Unde in hac sua opinione, ut videtur, recipiendi non sunt. Et de obscuritate quidem, hactenus satis.

§ 2.

Sequitur proprietas libertatis, de qua Vaticanum cap. 3 de fide: *Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando.* Tum in can. 5: *Si quis dixerit, assensum fidei Christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, aut ad solam fidem vivam quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, anathema sit.*

Haec porro Vaticani definitio iterum contra semirationalistarum haeresim fuit facta. « Ex confusione fidei qua fideles nominamur et sumus, cum scientia rationali ac naturali, « consequitur alius duplex error, ut videlicet ad fidem eamdem nec « supernaturalis gratia necessaria esse dicatur, atque voluntas in « assentiendo veritati negetur esse libera. Sane in doctrina Her« mesiana distinguitur imprimis *fides cognitionis,* ut ipsi appellant, hoc est fides qua assensus praestatur veritati, et deinde

«*fides cordis,* hoc est fides quae per charitatem operatur Illa « prior dicitur etiam *fides passiva,* et consistit in consensu necessario qui indu itur per argumenta pro veritatibus religionis «christianae, et in oacta persuasione de veritate demonstrata, «Fides autem cordis est liberae voluntatis. Continetur enim in «ea, libera et absoluta subiectio sub iis quae revelata sunt, sci« licet omnimoda resignatio in Deum ac res divinas. Est nempe « haec fides avulsio ab omnibus rebus terrenis, et ideo eam se« quitur libera perfecta deliberatio ac voluntas amandi et quae« rendi Deum. Assensus igitur fidei non est liberae voluntatis. « sed est persuasio necessaria inducta rationibus cogentibus, «quae necessitas assensus si desit, putant non aliud remanere «quam vanam credulitatem, etiamsi forte per accidens verum sit «quod creditur (x) ». Ubi vides istos distinguere inter fidem vivam et fidem mortuam, illam liberam praedicantes, hanc vero coactam esse asserentes. Et quia fides mortua eadem est in substantia cum fide viva, nam charitas a qua fides viva denominatur, non est plus quam forma fidei extrinseca), omnem libertatem universim auferunt ab actu *fidei secundum* se, ut libertas iam non sit nisi in quodam affectu charitatis concomitante, vel consequente, vel quacumque demum ratione annexo (3).

Demonstratur autem doctrina catholica in *primis ex manifestis* Scripturarum testimoniis. – Etenim libertatem fidei in se-

(i ' Annot. 17 in primum schema Const. Vatic., Collect. Lac. Tom. 7. Pag- 529·

(i) Iste etiam error nunc resumitur a Neo-Kantianis *de* quibus iam dictum est. Sic in recentissimo opusculo a quodam sacerdote conscripto invenitur sequens proposito : *La foi morte n'est pas une foi sincère parceqti'elle contient en elle le désir de ne pas croire.* Sed si continet in se desiderium non credendi, ergo coacta est, et non libéra. *Et si* fides sincera non est, ergo neque donum Dei. Quae omnia totidem verbis contradicunt Vaticanae definitioni tit supra. Contradicunt eodem *modo* Tridentino, Sess. 6, c. 6. ubi Concilium dispositiones ad iustificationem praevias enumerans, in iisque primum locum attribuens fidei, utique adhuc mortuae et nondum per charitatem operanti, ait *Disponuntor dum fidem e“ ... ,,b''r mme.lur m Deum. en. deulee ver. este ,ua, divmHu, rev.1.1.* [illegible] «e.

ipsa ostendunt omnia loca in quibus fides sub poena damnationis praecipitur: *Qui non crediderit condemnabitur,* inquit Marc. XVI-16. Et iterum: *Qui autem non credit, iam indicatus esi,* Ioan. III-18. – Item illa alia in quibus fides vel meritoria, vel laude digna, vel praemio donata exhibetur. Huc pertinet illud Rom. IV-3: *Credidit Abraham Deo, ei reputatum est illi ad justitiam.* Et Matth. VIII-10: *Arnen dico vobis, non inveni tantum fidem in Israel.* Et Matth. XV-28 : *O mulier, magna est fides tua, fiat tibi sicut vis.* Et Apoc. II-19: *Novi opera tua, et fidem, et charitatem tuam, et ministerium, et patientiam tuam, et opera tua novissima plura prioribus.* - Denique nihil frequentius est quam ut fidei assensus obedientia nominetur, qua quis captivat intellectum in obsequium Dei revelantis. *Non omnes obediunt evangelio,* ait apostolus Rom. X-16. Et supra, I-5: *Per quem accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum* (graece ad obedientiam) *fidei in omnibus gentibus.* Et Act. VI-7 : *Mulla etiam turba sacerdotum obediebat fidei.* Atqui obedientia in iis tantum habet locum, quae voluntarie facere possumus, et in nostra libertate sunt reposita (x).

Ratio etiam intrinseca est in aperto, et fluit ex praemissis de resolutione actus fidei. Nam assensus qui non est propter aliquam evidentiam, sed praecise propter auctoritatem sub formali ratione auctoritatis et secundum pondus auctoritatis, est assensus per se et immediate pendens ab imperio liberae voluntatis, et pro tanto per se atque immediate liber tam quoad exercitium quam quoad specificationem. - Primo inquam, est assensus pendens ad imperio liberae voluntatis. Nam etsi intellectus videat rationabile esse ut propter auctoritatis motivum assensus detur, nunquam tamen spontaneus erit ac necessarius iste assentiendi modus. Sane vero apprime conscimus nos acquiescere auctoritati volentes, et ita quidem ut non acquiescere, in sensu etiam composito considerationis formalis motivi, semper sit in potestate nostri arbitrii. Proinde assensus eiusmodi non potest

(i) Vide Iren. I. 4 c. haeres, c. 62; Clem. Alex. Stromat. I. 5, 1 August. Tract. 26 in Ioan. η. 2, et de Praedest. SS. c. 5, n. ro, etc.

dici voluntarius v-.hini pure concomitante, eo modo quo forsitan assensus voluntarius vel involuntarius improprie appellaretur ille, qui ex necessitate elicitus, adhuc tamen conium (am sibi haberet voluntatis complacentiam vel displicentiam Sed quisquis propter auctoritatem credit, libera voluntate cred ' ita scilicet ut per ablativum hunc designetur omnino habitude ausae a qua intellectus adhaesio dependeat · ?).-Deinde imperium liberi arbitrii (quod etiam dicitur pius voluntatis affectus per se requiritur, et non per accidens tantum. Per se, inquam ^eu quia fides est talis specie actus, sub tali motivo et formali ratione suum obiectum attingens. Minime vero per accidens tantum, quasi ad removendum prohibens, vel ad supplendum accidentali defectui motivi, sicut si motivum esset evidentia quaedam adhuc imperfecta, quae ad sui perfectionem demum perducta, nihil amplius relinqueret libertati. – Denique requiritur imperium liberi arbitrii, ut a quo immediate pendeat ipse fidei divinae actus, non autem mediate solum et remote, sicut cum sermo est v. g. de assensu conclusionis theologicae. Assensus enim conclusionis theologicae sequitur necessario ex praemissis, et non potest dici immediate, sed ad summum mediate liber, ea scilicet libertate quae in principiis admittendis exercetur. Nunc autem actum fidei nequaquam ad discursum revocatur, iuxta praedemonstrata in Thes. 16, £ 2. Unde a primo ad ultimum, firma per omnia stat fidei nostrae libertas, quae ex solutione sequentium argumentorum in maiori adhuc luce reponetur.

Dices primo : *Fides daemonum habet idem specie molimini ή fides theologica de qua nunc loquimur, et sub eodem genere assensus quoad substantiam actus continetur, sicut constat ex testimonio lacobi apostoli (II·19) aequiparantis eam cum fide hominis Christiani sine operibus ; quae tamen fides ex: omnium consensu, imo ex ipsa doctrina Vaticani ubi supra, vera fides theologica esi. Atqui fides daemonum non est libera, sed coacta. Ergo nec assensus fidei nostrae liber est, saltem per se, et quantum est ex natura motivi.*

(J) Cf. s. Thom. r· Parte, *Q. 4h a· ··*

Respondeo : *Neg. mai.,* cuius falsitatem praeter alia multa, ostendit vel una haec consideratio : nimirum quod fides theologica ex ipsa ratione suae speciei est obsequium praestitum Deo, cum tamen daemones, utpote in malo obfirmati, cuiuslibet talis obsequii sint prorsus incapaces. Unde non propter divinam auctoritatem assentiuntur veritatibus fidei, sed pure propter evidentiam quam habent de vera earum attestation··. Quod signanter notavit S. Thomas, tum Q. 5, a. 2, tum de Verit. Q. 14,3, 9 ad 4 dicens : « Credere aequivoce dicitur de hominibus fide- « libus et daemonibus ».

Ad rationem vero additam dico, fidem daemonum minime poni a lacobo in eadem linea cum fide christianornm mortua seu informi. Testimonium enim apostoli sic habet : « Eides si non «habet opera, mortua est in semetipsa. Tu credis quoniam unus < est Deus ; bene facis ; et daemones credunt, et contremiscunt ». Quasi diceret : Bene quidem facis credendo quoniam unus est Deus. Noli tamen in hac tua fide mortua securitatem habere, quia secundum quod mortua est, et non in finem charitatis relata, quamdam similitudinem prae se fert cum illa daemoniorum fide quae nedum securos eos faciat, causa est potius vehementis tremoris quo refugiunt eum quem certissimum et severissimum iudicem expectant. Hinc clavis intelligentiae est in ultimo verbo in quo vim facit lacobus : *ei contremiscunt.* Quippe comparatio est, non quoad speciem actus, sed quoad insufficientiam ad securitatis confidentiam generandam.

Dices secundo : *Fides quae pro motivo habet perfectam in attestante evidentiam, est fides non libera, sed necessaria, la metsi requirat determinationem voluntatis, iuxta ea quae praemissa sunt in introductione, ubi de diversis modis quibus /)' credere vulgo accipitur. Ergo nihil obstat quominus idem dicatur de fide theologica quae auctoritati qua tali tamquam formali obiecto innititur.*

Respondeo : *Nego consequentiam* simpliciter et absolute, quia quidquid sit de necessitate vel ratione interventus voluntatis in fide priori modo dicta, id interim est per se atque immediate experimental quoque evidentia notum : nimirum fidem qua as-

sentimur praecise |.repter auctoritatem alterius, esse semper et ex natura rei in p<· · ite nostri liberi arbitrii sitam. Non igitur valet illatio argumenti, et quaecumque opinio admittatur quoad antecedens, nulla est conclusio, quia nulla connexio.

Iterum enim i rumque considerabis quod quisquis ab evidentia veritatis testimonii movetur, spontaneo intellectus assensu videt et indicat esse adaequationem inter dictum et rem ; adeoque videt quod ipsi testimonio debet correspondere conforme obiectum. Hoc, inquam, videt, non credit. Proinde in hoc nulla est fides quocumque modo dicta, nullusque possibilis locib interventui voluntatis, si, uti supponitur, perfecta illa sit in attestante evidentia. Sed quia, ut iam dictum est, aliud est assentiri obiecto, attingendo illud secundum extrinsecam denominationem conformitatis cum dicto, aliud vero attingendo ipsum in suo esse intrinseco: si propter evidentiam rei prout et in quantum vestitae veraci attestatione, procedo ad affirmandam rem prout in se, tunc pono quemdam fidei actum de quo quaestio esse potest utrum requirat necne motionem voluntatis. Et dum alii alia opinantur, S. Thomas valde rationabiliter respondet affirmative, quamquam motionem hanc in casu perfectae evidentiae, puta in fide daemonum, minime liberam esse dicat, idque propter rationes assignatas in introductione § 2.

Verumtamen omnes facile intelligent, quaestionem hanc esse prorsus adiaphoram in praesenti, et quacumque solutione admissa, relinquere penitus intactum quidquid de fide theologica declaratum est ab initio usque nunc. Nisi quis nolit perspicere quomodo specifice differat assensus propter et secundum extrinsecam illam in attestante evidentiam, ab assensu propter et secundum pondus auctoritatis testificantis, quidquid nunc sit de evidentia seu certitudine, vel maiori vel minori, vel absoluta vel respectiva, sub qua haec ipsa auctoritas menti credentis sistitur et coram praesentatur. In hoc autem ultimo genere *hdenter dico* quod evidentissime excluditur omnis causa assensum necessitatis.

§ 3.

Sequitur tandem ultima actus fidei proprietas, in summa quadam certitudine consistens. Porro generatim loquendo, certitudo est firmitas applicationis ad obiectum intellectus quod est verum. Et omittendo nunc considerationes quae non essent huius loci, loquendoque in concreto pro subiecta materia, dicendum est quod certitudo considerari potest tum ex parte actus credendi, tum ex parte hominis credentis. Ex parte quidem actus credendi, et sic consistit in firmitate conformitatis ad verum, a quo actus ille nequit omnino deficere, ut circa falsum aliquando versetur ; sic certitudo est quam vocant *infallibilitatis*. Ex parte autem hominis credentis, et sic consistit in firmitate adhaesionis quae dubium ac formidinem excludat ; sic certitudo est quae dicitur *indubitabilitatis.* Et utroque modo, ex communi et rata theologorum sententia, (nam in ea re non datur expressa Ecclesiae definitio), excessus quidam certitudinis attribuitur fidei theologicae supra alios assensus naturales.

Primo igitur, certitudinem infallibilitatis competere vero actui fidei theologicae, (id est actui qui vere sit talis, et non existimate tantum), apparet manifeste ex hoc quod actus ille pro obiecto formali habet auctoritatem Dei revelantis quae ne de potentia quidem absoluta esse potest circa aliquid falsum ; pro principio autem elicitivo habitum supernaturalem qui est similiter ad veritatem omnino determinatus. Onde Tridentinum, Sess. 6, cap. 9 dicit. « Cum nullus scire valeat certitudine fidei cui non «potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum». - Praeterea, praedictam certitudinem excedere omnem certitudinem in quibuslibet aliis naturalibus assensibus inventam, facile quoque constabit consideranti quod multo magis repugnat ut deficiat a vero assensus innixus verae Dei revelationi et elicitus ex principio gratiae, quam omnis cognitio ex naturali rationis lumine, et a fortiori ex humana fide exorta. Si igitur certitudo de qua nunc sermo, in indefectibilitate a vero est sita, sequitur actum fidei esse certiorem omni alio assensu naturali, quia magis in-

defectibilis, seu ex maiori necessitate conformis veritati. Et hucusque quidem de ‹ı· libidine fidei *quoad se.*

Nunc de certitudine indubitabilitatis, quae est certitudo considerata *quoad nos,* duo sunt habenda prae oculis. Primo quidem quod haec ·rtitudo dependet ab imperio voluntatis, et secundo quod debet proportionari ponderi motivi, id est, ponder-auctoritatis primae Veritatis. Quatenus dependet ab imperio voluntatis, excludit tantum formidinem ac dubium deliberatum sive voluntarium, quia intellectus non tenetur terminis propriis, et quantum est de se, cum cogitatione assentitur. Quatenus vero proportionatur ponderi auctoritatis primae Veritatis, excedere debet in firmitate appretiativa omnem alium assensum, qui utpote ad idem subiectivae certitudinis genus pertinens, in comparationem venire possit. Proinde, « assensus fidei quoad certitudinem adhaesivam excedit excessu appretiationis intellectualis, omnes assensus naturales *dependentes a voluntate* » [1], ita ut ipso sui actus exercitio fidelis protestetur se paratum ad deponendum omne iudicium in potestate sui liberi arbitrii exsistens, potius quam ab assensu praestito rebus a Deo revelatis unquam resiliat.

Rem concludet S. Thomas, qui Quaesi. 4, a. *S, sic* habet: « Dicendum quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno « modo ex causa certitudinis, et sic dicitur certius *(certitudine « infallibilitatis)* illud quod habet certiorem causam, et hoc modo « fides est certior tribus praedictis, (videlicet tribus virtutibus ‹ intellectualibus sapientiae, scientiae, et *intellectus),* quia fides « innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi « humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte su- « biecti, et sic dicitur esse certius *(certitudine indubitabilitatis)* « quod plenius consequitur intellectus hominis, et per hunc mo- * dum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis ‹ non autem ea quae subsunt tribus *praedictis, ideo ex hac parte* , fides est minus certa. Sed quia unumquodque indicatur sim- i pliciter quidem secundum causam suam, secundum autem di-

(1) Wirceburg., de Virt., n. 204.

« spositionein quae ex parte subiecti est, indicatur secundum ‹ quid, inde est quod fides est simpliciter ‹‹ i tior, sed alia sunt «certiora secundum quid, scilicet quoad nos».

Demum, ad omnem removendam aequivocationem, rursus observabis quod alia est in actu fidei formalitas infallibilis veritatis, alia vero formalitas prudentis seu non temerariae adhaesionis. Item, quod hae duae formalitates a diversis principiis pendent: formalitas quidem infallibilis veritatis a principio tum obiectivo quod est vera et non pure existimata Dei revelatio, tum subiectivo quod est infusum a Deo lumen; formalitas vero prudentis et non temerariae adhaesionis, a iudicio credibilitatis cum omnibus suis fundamentis. Et quamvis istae duae formalitates sint inseparabiliter coniunctae in *vero* actu fidei theologicae, adhuc tamen formalitas prudentiae permanere potest seiuncta ab infallibilitate veritatis in actu fidei *existimato*. Quae si rite et ut par est perpenderis, perspicies omnino evidenter quomodo propria ipsiusmet fidei certitudo nequaquam dependeat a quantitate vel ratione certitudinis actuum qui iudicium credibilitatis fundant, ac per hoc *impellant* ad credendum, non propter et secundum propria sibi motiva, sed propter et secundum pondus auctoritatis primae veritatis revelantis. Et hac de causa recte damnata est ab Innocentio XI sequens propositio : *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium*(1).

Et de proprietatibus quidem actus fidei hactenus satis. Superest ut dicatur de eius necessitate, tam secundum se, quam quantum ad ea in quae debet explicite ferri.

THESIS XIX.

Actus fidei est pro adultis medium necessarium ad iustificationem, et non tantum disiunctive in re vel in voto, sed omnino in re. Insuper eadem medii necessitate debet fides explicite ferri in duos fundamentales articulos ab

(1) Enchirid. n. 1036.

apostolo signatos Heb. XI-6, non autem, ut probabilius dicendum videtur in mysteria Trinitatis et Incarnationis. Verum haec duo mysteria simul cum aliis quae in symbolo continentur, sunt ab omnibus necessitate saltem praecepti in Novo Testamento determinate cognoscenda, ac per hoc, explicita fide credenda.

§ ’.

Ubi sermo est de actu fidei et necessitate eius ad justificationem, per se patet quod in considerationem venire non possunt infantes, vel quicumque eis aequiparantur, rationis usum nondum adepti. Hi enim cuiuslibet actus humani incapaces sunt et semper fuerunt, atque idcirco, sine ulla personali dispositione gratiam justificationis percipiunt in baptismi sacramento. Proinde quaestio restringitur ad solos adultos, quibus omnibus necessarium initium viarum salutis asseritur esse actualis fides, prout fert constans ac perpetua Ecclesiae doctrina et praedicatio. Cum autem aliqui theologi, ut providentiam Dei salvificam *facilius* explicarent, (aperiendo iustificationis ianuam iis etiam ad quos nusquam pervenisset verbum auditus evangelii), hanc ipsam doctrinam quodammodo emollire alque ad sensum improprium detorquere studuissent, imaginantes sufficientiam cuiusdam fidei late dictae ex testimonio creaturarum seu visibilis huius universi enarrantis gloriam Dei, statim fuerunt ab Innocentio XI reprobati damnatione sequentis propositionis: *Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iusti/icationem sufficit.*

Porro assertio constat ex innumeris illis Scripturae locis, in quibus iustificatio a fide seu *oeconomia fidei* dependens ostenditur. Rom. I-17: *Justitia Dei in eo (evangelio) revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: iustus autem ex fide vivit*

(i) Sensus est: Vera iustitia qua quis coram Deu est iustus, in Evangelio, id est per Evangelii praedicationem nunc passim omnibus revelatur et clare annuntiatur: ea, inquam, iustitia quae non ex Lege. ut Judaei putant, neque ex viribus naturae, ut Graeci, sed ex fide comparatur, et ex fide continuo *nutriri,* conservari, augeri et perfici debet. - Ita Éstius in commentario epistolae ad Romanos

Ibid. III-26: *lusHJitans eum qui esi ex fide /esu Christi... Arbitramur enim iuslificari hominem per fidem sine operibus legis,,. Quoniam quidem unus est Deus qui iustificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem Q}.* Ibid. IV-5 : */·./ vero qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputatur fides cius ad iustitiam* (2). Rursus Galar. II-16 : *Scientes quod non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem lesu Christi, et nos in Christo Icsu credimus ut iusti/icemur ex fide Christi, et non ex operibus legis.* Et Heb. XI-6; *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerato) sit.* Et alia permulta sunt quae in eumdem sensum collineantia, brevitatis gratia praetermittuntur.

Nunc autem ex tam decretoriis auctoritatibus colligitur primo, non esse ullum medium perveniendi ad iustificationem, extra oeconomiam seu ordinem illum cuius fides basis est et fundamentum ; ac per hoc, voluntariam ipsius fidei susceptionem esse pro adultis omnibus, (utpote propriis actibus suae ipsorum iustificationi cooperari debentibus), necessarium initium viae quae ad salutem et veram coram Deo iustitiam ducit. Sed voluntaria fidei susceptio nihil aliud est quam fides actualis. Est igitur actualis fides ad iustificationem adultorum necessaria, et quidem absoluta et indispensabili necessitate medii. – Colligitur secundo, fidem illam necessariam, non esse fidem in voto tantum, sed in re. Nam praeterquam quod medium funda-

(1) Sensus est: Cum omnium unus et idem sit Deus, unam quoque et eamdem consequendae iustitiae rationem, scilicet ex fide sive per fidem, omnibus sine discrimine providit, tam Gentilibus quam ludaeis. – Estius ubi supra.

(2) Liquet apostolum intelligere *operantem,* non illum qui credidit aut ex fide operatur, sed qui operatur non credens in eum qui iustificat impium. Quare fides ad id genus operum non pertinet, sed iis opponitur. Porro fides qua quis credit in eum qui peccatorem iustificat, et ab eo iustitiam per Christum expectat, reputari dicitur ad iustitiam, quia fides vera iustitia est secundum inchoationem. Nam eiusmodi fides a peccatore concepta initium est iustitiae et renovationis eius, et quidem tale ex quo, velut semine, tota iustitia progerminet. – Estius, ibid.

mentale, cui caetera omnia superstruuntur, semper est in seipso incommutabiliter requisitum, tergiversationem omnem excludit apostolus, ubi pronuntians impossibile esse sine fide placere Deo, ea subiungit quae fidei in voto nequaquam adaptari possunt. Quippe fidem sine qua nemo unquam testimonium iustitiae con sequi potuit, eam esse asserit quae versatur circa duos articulos diserte et specifice assignatos. At fides in voto, seu simplex praeparatio animi ad recipiendum quidquid a Deo forte fuit revelatum, nullum determinatum obiectum habere potest, ut constat. Non igitur disjunctive in re vel in voto, sed omnino in re necessarius est fidei actus, iuxta illud Tridentini Sess. 6, cap. 8: « Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis «Justificationis; sine qua impossibile est placere Deo, et ad finitorum eius consortium pervenire >. Et non dicit Concilium; *sine qua aut eius voto,* sicut alias loqui consuevit cum de necessitate sacramentorum tractat, Sess. 7, cap. 4, et iterum Sess. 6. cap. 4. – Colligitur denique tertio, nullam aliam fidem in ratione necessarii medii admitti posse, praeter fidem stricte ac proprie dictam, quae positivae Dei revelationi innititur. Nulla enim *alia* in evangelio annuntiatur, nulli alii accommodari possunt allatae superius auctoritates, nullam aliam novit apostolus cum Rom. X-14 ait: *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante ?... Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.*

Recedit et ratio ex natura rei. Nam ordo supernaturalis in quadam societate creaturae rationalis cum Deo consistit, ut dictum est in superioribus, et clare indicat Joannes in prima sua epistola dicens: « Annuntiamus vobis vitam aeternam quae erat «apud Patrem et apparuit nobis..., ut societas nostra sit cum « Patre et cum Filio eius lesu *Christo ».* Insuper, societas praesentis vitae rationem habet praeparationis ad societatem perfectam et consummatam futurae *gloriae, quando videbimus eum* sicuti est. Itaque vocatur homo ad societatem Dei, in qua particeps primum *factus divinae naturae per gratiam,* postmodum admittatur ad secretissimum *illud penetrale ubi vivit Deus* vitam suam, in se et ex se beatissimus. Videndum proinde, quid ad

initiandam huiusmodi societatem ex parte Dei requiratur, quid vero ex parte nostra. Et illud quidem quod praestare debebit homo, divina aspirante et adiuvante gratia, ut ad praedictum ordinem societatis cum Deo incipiat primo transferri, primum quoque ac necessarium fundamentum totius aedificii salutis iure meritoque appellabitur. Atqui ex parte Dei societas primo initiatur per locutionem eius ad nos. Quippe communicatio divina quae vere socialis et dicatur et sit, nisi ab alloquio seu positiva revelatione sumat exordium, et quidem a revelatione quae nos instruat ad tendendum in divinam fruitionem, profecto non intelligitur. Restat ergo ut ex parte hominis, sub praeveniente et coopérante gratia, primum omnium requiratur voluntaria verbi revelati receptio, per quam et *credat Deo* habenti nobiscum communicationem locutionis, et *credat Deum* sese nobis supernatural beatitudinis obiectum proponentem (x). Ex quo statim apparet quam vere dicatur fides theologica fundamentum et radix omnis iustificationis. Quod non est sic intelligendum, quasi ante fidem, in infidelibus quoque negativis, nullus esse possit actus intrinsece supernaturalis, sed magis hoc sensu, quod per fidem incipiunt dispositiones directe ad iustificationem conducentes: quatenus per illam primo incipit homo sese positive convertere ad auctorem suae iustificationis reduplicative in quantum auctor iustificationis est. Cum hoc tamen stat quod ante propositionem vel conceptionem fidei possint esse actus ex gratia eliciti, per quos qualitercumque disponatur infidelis ad ipsum fidei donum

(j) Eamdem fere rationem proponit S. Thomas art. 3, sub similitudine discipuli addiscentis a magistro: « Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernatural! visione, ad quam quidem visionem « homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. 6: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, « sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam per«veniat, sicut etiam Philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatidunis, praeexigitur quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti ».

impetrandum et conseil"· η<Ιαη>. Simile enim est cum d· ·., œ.li-(icatur, nam proprie loquendo, tunc tantum incipit aedificatio, cum ponitur fundamentum, quamvis positionem fundamet ι prw-cedant quaedam opt ta .intepraeparatoria, sicut adaequare solum, fodere terram, et alia huiusmodi.

§ 2-

His igitur de actualis fidei necessitate dictis, iam quaeritur quaenam veritates revelatae debeant eadem medii necessitate explicite cognosci, ac per hoc explicite credi.

Porro apud omnes constat, has veritates esse saltem illas duas quas recenset apostolus in saepe laudato testimonio, Heb. XI-6: nimirum quod sit Deus supra naturae ordinem nobiscum communicans, et quod habeat providentiam de mediis quibus ad beatam eius societatem possimus pervenire f1). Et ad hoc asserendum, praeter auctoritatem Scripturae, cogit etiam ratio theologica. Nisi enim haec duo explicite cognoscantur ac credantur, <et non dico secundum expolitum illum conceptum supernaturalis ordinis qui theologis proprius est, sed tamen sub conceptu confuso familiaris cuiusdam cum Deo coniunctionis), nulla est in mente humana ultimi finis praeconceptio, nulla quoque possibilitas eliciendi sive actum spei qui in omni Justificatione requiritur, sive actum charitatis, id est veri amoris amicitiae erga Deum, qui extra sacramentum sola proxima est ad justificationem dispositio (2).

(i Cf. propositionem 22 inter *damnatas* ab Innocentio XI. Enchirid. Denzinger-Banwart, n. *1172.*

(2) Hinc rursus apparet omnino explodenda sufficientia fidei late dictae ex testimonio creaturarum, quae non solum *formali obiecto differt* a fide theologica, uti in terminis evidens est, *(comprehenditur* enim in ordine cognitionis scientificae qua ex effectibus innotescit causa . verum etiam distat toto caelo quoad ipsum materiale obiectum. ab illa fide quam in accedente ad Deum requirit apostolus. Eiuamodi enim late dicta fides necessario sistit in notione Dei invisibilis qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec natur. , ter vi-

Nunc autem utrum duobus praedictis annumeranda etiam sint mysteria Trinitatis et Incarnationis, controversia est inter theologos, in verbis forte magis consistens quam in re ipsa. Quidquid sit, non videtur admittenda necessitas medii, cum ad conversionem in Deum finem supernaturalem absolute sufficiens sit notitia explicita duorum articulorum fundamentalium. - Accedit quod media quae non sunt positivae institutionis, et per votum suppleri nequeunt, semper eadem fuerunt omni tempore et pro omnibus hominibus. Sed in veteri testamento non exigebatur ab omnibus explicita fides horum mysteriorum quae nondum erant sat clare propalata: unde communiter auctores dicunt <}uod a solis maioribus habebatur. - Denique non obstant textus Scripturae in quibus sermo est de absoluta necessitate fidei Christi, seu fidei in Christum, quia quacumque hypothesi facta, supernaturalis fides in praesenti ordine providentiae semper erit fides Christi et fides in Christum, quatenus semper ex meritis Christi datur, et semper habet pro obiecto Christum ut principaliter inclusum in viis illis a Deo praeparatis, quas utique credit quisquis fide explicita tenet quod Deus *inquirentibus se remunerator sit.* Caeterum quaestio ista non tanti momenti est, et in ordine factorum vix ac ne vix quidem applicationem habet, quandoquidem aegre admodum contingere poterit post promulgatum Evangelium, ut in notitiam alicuius perveniat revelatio divina quoad fundamentales articulos, et non quoad mysterium ■Christi redemptoris in quo ipsi fundamentales articuli suam concretam expressionem habent. Ideo non oportet in his diutius insistere.

clere potest ; itemque in notione providentiae mediorum quae ad naturalem finem ducant, non autem ad remunerationem illam quae fideli qua tali sola proponitur. Omnibus ergo modis impossibile est ut initiet conversionem ad Deum finem supernaturalem. Unde indispensabiliter requiritur fides ex auditu, id est ex propositione divinae revelationis, sive ordinario et regulari modo facta per praedicatorem evangelii, sive etiam modo extraordinario per Deum interius inspirantem.

§ 3.

At non sola media absolute ad finem necessaria sub praecepto cadunt, et non sequitur ex dictis, catechesim expleri duabus propositionibus de quibus praecedens sermo fuit. Unde ab Innocentio XI damnata est haec assertio: *Absolutionis cafa.x est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem, nesciat mysterium Sanctissimae Trinitatis et Incarnationis Domini nostri /esu Christi* 1).

Constat itaque apud omnes, necessarium esse necessitate praecepti, explicite cognoscere et credere ea quae continentur in symbolo ab apostolis condito ut cunctis christianis esset tenendae fidei summa. De quo quidem symbolo haec eleganter tradit S. Thomas, Q. i, a. 8: « Illa per se pertinent ad fidem. « quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae du· « cimur ad vitam aeternam. Duo autem nobis videnda propo- «nuntur, scilicet occultum divinitatis cuius visio nos beatos fà- «cit, et mysterium humanitatis Christi per quem in gloriam fi- «liorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. V. Unde « dicitur Ioan. XVII-r : *Haec est vita'aeterna ut cognoscant te solum « Deum verum, et quem misisti /esum Christum*. Et ideo prima « distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad maiesta- « tem divinitatis, quaedam vero pertinent ad mysterium huma- « nitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum,* ut dicitur i « Tim. IV. – Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis cre- « denda proponuntur. Primo quidem unitas divinitatis, et ad hoc « pertinet primus articulus. Secundo trinitas personarum, et de « hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero « proponuntur nobis opera divinitatis propria, quorum primum c pertinet ad esse naturae, et sic proponitur nobis articulus crea- « tionis ; secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic propo- « nuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctifica-

(t) Enchirid. n. 12U·

« tionem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic « proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et « de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem « pertinentes. – Similiter etiam circa humanitatem Christi ponun- «tur septem articuli, quorum primus est de incarnatione sive de « conceptione Christi, secundus de nativitate eius ex Virgine, ter- « tius de passione eius et morte et sepultura, quartus de descensu « ad inferos, quintus de resurrectione, sextus <le ascensione, se- « ptimus de adventu ad indicandum, et sic in universum sunt « quatuordecim ».

Praeter haec, debent quoque explicite credi nonnulla quae nonnisi implicite sunt in articulo de sanctificatione humana, utputa sacramenta, sacrificium Novae Legis, et quaecumque demum requiruntur ad vitam christianam secundum communem fidelium statum. « Alias autem subtiles considerationes circa in- « carnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite « credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque » (x). De caetero consulendi et videndi sunt in hac parte auctores theologiae moralis.

QUAEST. IV-IX.

DE HABITU FIDEI

Deinde considerandum est de habitu fidei, iis interim omissis quae iam in praecedentibus sufficienter declarata fuerunt. Et primo de habitu ipso (Quaest. 4). Secundo de habentibus eum (Quaest. 5). Tertio de causa et effectibus eius (Qq 6-7). Quarto de donis quae ei correspondent (Qq. 8-9).

THESIS XX.

Fidei habitus totus in intellectu est sicut in subiecto, et quamvis in statu perfecto virtutis non sit nisi charitate

(t) S. Thom., Q. 2, a. 7, in corp.

formatus, tenendum omnino quod fides formata et fides informis nequaquam differunt intrinsece, sed sunt quoad essentiam unum plane atque idem.

§ i.

Hic prima inquisitio est de subiecto habitus fidei. Porro, cum credere sit quoddam assentire, et omne assentire sit immediate atque elicitive ab intellectu, liquet quod proprium principium actus credendi debet omnino in intellectu reponi. Proprium autem principium actus credendi nihil aliud est quam habitus fidei. Ergo a primo ad ultimum, necesse est ut habitus in intellectu sit.

At vero, ad fidei assensum requiritur imperium voluntatis quod dici solet pius credulitatis affectus, et ideo statim suboritur altera quaestio, utrum praeter habitum quo perficitur intellectus, adhuc requiratur alius specialis habitus in voluntate. Specialem habitum dico, cuius exclusivum munus esset imperare fidei actum, quique habitui in intellectu exsistenti tanquam individuus satelles annecteretur. Affirmant aliqui, negant alii, inter quos, omnes quos vidi theologi de schola S. Thomae. Et horum sententia, sicut longe communior, ita et videtur esse rationabilior.

Re enim vera, infusi habitus non dantur nisi *ad actus* perfectos in quantum huiusmodi. Est autem duplex perfectio in actu fidei attendenda. Prima est quae ei competit *in ratione assensus.* prout scilicet consideratur secundum suam nudam essentiam. Alia est quae ei competit *in ratione actus virtuosi,* prout consideratur secundum esse relatum ad ultimum finem, unde accipit ultimum bonitatis complementum. Ad priorem ergo perfectionem non requiritur supernaturalis qualitas inhaerens voluntati, cum a voluntate ipse actus elicitive non procedat, sed sufficit elevatio transiens per actualem gratiam, quae tamen in eo qui fidem informem habet, ipsi habitui connaturaliter deberi *dicenda* est. Ad posteriorem vero perfectionem requiritur quidem supernaturalis habitus in voluntate, sed nullus alius praeter habitum charitatis, qui sufficit ad imperandum simul et formandum fidei actum, non secus ac omnium aliarum actus virtutum, praesertim

cum apostolus dicat Gal. V-6: *Fides quae per charitatem operatur,* id est fides per charitatem mota et ad actum applicata Non ergo locus est habitui illi innominato quem fingit Suarez quia ubi adest charitas, plenissime perficitur voluntas ad pium credulitatis affectum; ubi autem sola est fides informis, non oportet ut ab aliquo habitu praedictus exoriatur affectus.

§ 2.

Caetera ad praesentem thesim attinentia sunt de comparatione fidei informis ad fidem formatam, et omnia consequuntur ex praeiactis ab initio principiis. Quo enim modo et sensu charitas dicenda sit forma fidei, declaratum est in propositione quinta (1), et ex ibi dictis facile intelliges duo esse quoad fidem informem tenenda. Primo quidem, quod fides informis non est dicenda virtus simpliciter, sed secundum quid tantum, id est non in perfecto statu virtutis. Praeterea vero, quod minime differt secundum essentiam a fide formata. Unde statim colligitur quod fides eadem numero manens potest de formata fieri informis, sicut cum iustus excidit e statu iustitiae peccando mortaliter, vel e converso, de informi fieri formata, sicut cum fidelis peccator iterum ad justificationis gratiam reparatur. Colligitur deinde, fidem informem esse vere donum Dei, prout expresse definitum est in Vaticano, Sess. 3, cap. 3. (2), et S. Thomas (Quaest. 6, a. 2) sequenti discursu declarat: « Informitas privatio quaedam « est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed « supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius «aegritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa ali-

(1) Supra, pag. 133 et 144.

(2) « Fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donuin « Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam... etc. ».

«cuius rei intelligitur assignari causa eius secundum quod in «propria specie exsi .iit. ideo quod non est causa privation . non ‹ potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut «exsistens de ratione .-peciei illius. Non enim potest dic causa ‹ aegritudinis, quod non est causa distemperantiae humorum, «potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non «sit causa obscuritatis quae non est de ratione speciei ipsius «diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem spe· « ciei ipius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum « cuiusdam exterioris formae (id est charitatis). Et ideo illud est «causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictae. « Hoc autem est Deus. Unde relinquitur quod fides informis sit «donum Dei». Vide etiam Tridentinum, Sess. 6, can. 28.

THESIS XXI.

Habitus fidei secundum participationem subiecti potest esse maior in uno, et minor in altero. Sed secundum comprehensionem obiecti, aequaliter se extendit in omnibus habentibus eum ad omnia a Deo revelata, ita ut prorsus impossibile sit quod discredens unum articulum, habeat fidem informem de caeteris.

« Deinde, inquit S. Thomas in prooemio Quaest. 5. *const-* « derandum est de habentibus fidem, et circa hoc quaerentur « quatuor. Primo utrum angelus aut homo *in prima sui condi-* « tione habuerit fidem. Secundo utrum daemones habeant hdem. « Tertio utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant « fidem de aliis articulis. Quarto utrum fidem habentium unus «alio habeat maiorem fidem». *Sed quoniam de fide angelorum* et daemonum iam dictum est superioribus, solum superest inquirendum de duobus aliis quae in thesi *explicite posita sunt.*

Et quoad primum nulla est *in possibilis* ratio dubitandi. Quamvis enim fides semper adhaereat obiecto suo super omnia appretiative, adhuc suscipit gradus maiores et maiores in infinitum

quantum ad intensitatem. Unde apostoli di. ‹ I.,mt Christo: *Adauge nobis jidem*. Et Ecclesia in quadam collect.. orat: *Omnipotens sempiterne Deus, da nobis fidei, spei, et charitalis augmentum.* Hic igitur applicanda veniunt quaecumqu. de inaequalitate virtutum in diversis subiectis alias fuerunt declarata. Neque enim specialis in hoc puncto conditionis est fides.

At si fides secundum perfectionem intensivam potest esse maior in uno, et minor in altero, id amplius verum non est quantum ad perfectionem extensivam ; et ideo, « in haeretico discre« dente unum articulum fidei non manet fides neque formata « neque informis », ait S. Thomas art. 3. Ratio est quia qui vel unum articulum scienter discredit, reiicit quoad hunc articulum, auctoritatem Dei revelantis sufficienter sibi propositam. Atqui auctoritas Dei non potest in uno puncto reiici, et in alio adhuc vere recipi, eo quod semper et quoad omnia, unius eiusdemque indivisibilis ponderis est. Ergo quisquis in uno eam reiicit, eo ipso convincitur non vere et realiter ei in caeteris adhaerere, ac per hoc, non habere de caeteris plus quam opinionem quamdam secundum propriam voluntatem sub titulo colorato divinae revelationis.

Nec dicas quod possum fide humana credere homini dicenti unum, et non credere eidem dicenti aliud. Disparitas enim est quia, ut supra dictum est, auctoritas humana non in omnibus indiscriminatim valet, cum possit aliquis instrui habitu scientiae in quodam particulari scibilium ordine, extra quem ad auctoritatis praeeminendam iure meritoque non admittitur. At si quis discrederet unum dictum Titii in ea materia in qua Titius auctoritate pollet, ex hoc ipso ostenderet se non credere alia quaecumque propter solum pondus auctoritatis eius, et tunc utique valeret paritas cum eo qui discredit vel unum punctum sufficienter sibi propositum ut a Deo revelatum.

Neque etiam recte concluderes si diceres posse quempiam esse obedientem circa quaedam mandata, et non circa alia, ergo et habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios. Ratio est quia formale obiectum obedientiae non est ipsa auctoritas in iubendo, sicut formale fidei obiectum ipsa est auctoritas in di-

cendo. Non enim quisquis praeceptum transgreditur, auctoritatem reiicit praecipientis, sed ea etiam agnita, renuit regulam agendi accipere mandatum superioris.

Adhuc non valet comparatio cum conclusionibus scientiae, quarum una potest cognosci, alia ignorata. Etenim « in diversis «conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae pro- « bantur, quorum unum potest cognosci sine alio, et ideo homo « potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis « aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum «medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis « in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane. « Et ideo qui ab hoc medio deficit, totaliter fide caret ».

Denique nullum trahitur argumentum ex hoc quod apostoli in triduo mortis Christi visi fuerint discredere plura sibi a Domino praecedenter tradita, tametsi non possint dici amisisse fidem. Ratio est quia non discredebant pertinaciter, id est actu plene deliberato, prout requiritur ad mortale infidelitatis peccatum. Sed inopinatum scandalum crucis in tantam eos conturbationem coniecerat, ut pro tempore abstulerit sufficientiam advertendae. Sic igitur a primo ad ultimum, firmiter tenendum est quod quisquis sciens et prudens discredit unum articulum, nequaquam habere potest fidem etiam informem de aliis.

THESIS XXII.

Fides est virtus per se infusa, cui pro effectu recte assignatur purificatio cordis.

In duabus sequentibus quaestionibus tractat S. Thomas de causa et effectibus fidei. Quantum ad causam, processus eius est huiusmodi: Ad assensum in ea quae sunt fidei, duplex causa considerari potest, una exterior, et alia interior, Causa exterior non est sufficiens, quia videntium unum et idem miraculum, et audientium unam eamdemque praedicationem, quidam credunt, quidam vero non credunt. Oportet igitur adiungere aliam causam interiorem. Haec autem causa interior est quidem liberum ho-

minis arbitrium, non tamen solum, ut Pelagiani dicebant. Ratio est quia obiectum fidei est obiectum supernaturale, utpote per divinam revelationem (quae est naturae indebita) constitutum, et ex propria conditione sua ad finem vitae aeternae habitudinem dicens. Sequitur ergo quod non possit *modo proportionate* attingi nisi per vires gratiae, et ideo necesse est ut habituale principium perfecti actus fidei divinae sit habitus entitative supernaturalis, seu virtus per se infusa a Deo.

Quantum ad purificationis effectum affert primo S. Thomas auctoritatem Act. XV-9 : *Fide purificans corda eorum*. Tum subdit: « Impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilio« riubs immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum « ex permixtione auri per quam melius redditur, sed ex permi« xtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod ratio« nalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporali« bus creaturis, et ideo impura redditur ex hoc quod tempora« libus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purifi« catur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est « supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum prin« cipium est fides. *Accedentem enim ad Deum oportet credere,* « ut dicitur Heb, XI-6. Et ideo primum principium purificationis « cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris; quae si « perficiatur per charitatem formata, perfectam purificationem « causât ».

Nota. – Ultima consideratio est apud S. Thomam de dono intellectus quod respondet virtuti fidei. Porro ex dictis supra de donis in genere, revocabis in memoriam quomodo donum intellectus ordinetur ad penetrationem veritatum revelatarum sub suggestione Spiritus Sancti. In quo quidem unum declarandum restat: quomodo scilicet eiusmodi penetratio intactam relinquat propriam rationem *argumenti non apparentium,* et non ea demum sit quae simul cum fide in eodem componi nequit. « Du« pliciter dici possumus aliqua intelligere, inquit S. Thomas Q. 8, « a. 2. Uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad co« gnoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enun« tiabilis intellecti secundum quod in se est. Alio modo contingit

«aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei vel «veritas propositioni- non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, «sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veri- «tati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quod «propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his «quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu «fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt Sicut ergo fidei obscuritas non aufert quin intelligamus terminos enuntiabilis revelati, vel consequentias quae ex eo fluunt, ita profecto non excludit dona quibus per Spiritum Sanctum intimius penetremus mirabilia revelatae doctrinae, et rectum iudicium de omnibus iuxta eius principia consequamur. Quin imo haec dona debentur fidei per charitatem formatae, tanquam quidam eius effectus seu dependentia, uti suo loco explicatum est, Thesi 7, $ 2.

QUAEST. X-XVI.

DE VITIIS FIDEI OPPOSITIS
ET DE PRAECEPTIS AD HANC VIRTUTEM PERTINENTIBUS

Superest denique considerandum, primo de peccato quo virtus fidei destruitur, secundo de peccatis *aliis* quae ad illud plus minusve accedunt, tertio de amplitudine obbligationis qua obstringuntur fideles catholici erga Ecclesiam custodem et magistram authenticam verbi revelati.

THESIS *XXIII.*

Virtuti fidei absolute opponitur infidelitas, quae si in homine baptizato sit respectu dogmatum in manifesta Ecclesiae praedicatione iam exsistentium, speciali nomine haeresis nuncupatur.

Hic sermo est de peccato quod opponitur fidei secundum suum primarium ac principalem actum consideratae, et amissionem habitus infusi secum necessario trahit, videlicet de peccato

quo quis deliberate discredit, vel absolute dissentiendo vel deliberate dubitando, quidquid sibi sufficienter proponitur tanquam divinitus revelatum (1). Dicitur autem vel infidelitas vel haeresis; quae quidem vocabula penitus synonyma non sunt. Nam etsi omnis haeresis sit infidelitas, non tamen e converso omnis infidelitas haeresis est. Quid ergo addat haeresis supra infidelitatem in communi, paucis declarandum est.

Iuxta etymon vocis et cohaerentem totius traditionis sensum, haereticus ille proprie dicitur, qui post susceptam in baptismatis sacramento christianitatem, non accipit ab Ecclesiae magisterio regulam credendorum, sed aliunde *eligit* sibi normam sentiendi de rebus fidei et doctrina Christi: sive alios sequatur religionis doctores et magistros, sive inhaereat principio liberi examinis, omnimodam rationis individualis independentiam profitendo, sive demum discredat etiam unum solum ex articulis qui ab Ecclesia tanquam fidei dogmata proponuntur. Hinc ergo apparet quid discriminis sit inter infidelitatem in communi, et haeresim. Nam primo, infidelitas in communi potest esse in quocumque homine usum rationis habente; haeresis autem non est nisi in eo qui accepit fidei sacramentum, id est baptismalem characterem (2). Praeterea ratio infidelitatis communiter dictae

(1) Hic nota quod habet annotator in primum schema Constitutionis Vaticanae de doctrina catholica, Collect. Lac. Torn. 7, pag. 531: «Vetatur sub reatu damnationis aeternae, sicut negatio, ita dubium de« liberatum circa veritatem quamcumque revelatam sufficienter propo« sitam. Neque vero, ut aliqui nunc falsissime et periculosissime dicunt, «peccatum contra fidem in eo solummodo est, quod admisso facto re« velationis, Deo non credatur, et ipse mendacii accusetur, cuiusmodi « monstrum inter homines vix occurrit. Sed infidelitas quae damnatur «etiam illa est, qua, dum veritas tanquam revelata sufficienter propo«sita est, illa revelata esse negatur, et ita fides in hac hypothesi propo« sitionis sufficientis debita non praestatur. Hanc enim sublectionem ra« tionalis creaturae et captivitatem omnis intellectus, infinita maiestas, «veritas, et sapientia, hoc est auctoritas Dei loquentis postulat».

(2) De haeresi dicit S. Thomas, 2-2, Quaest. XI, a. 1: «A rectitu«dine fidei Christianae dupliciter quis potest deviare. Uno modo, quia «ipse Christo non vult assentire, et hic habet malam voluntatem circa « ipsum finem, et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et

absolvitur per hoc quod quis discredit revelatum a De< utcumque sufficienter propositum; ratio vero haeresis determinate addit recessum a sociali magisterio quod fuit divinitus constitutum ut esset in coetu christianorum organum authenticum ad prominendum revelationem. Proinde infidelitas in communi opponitur fidei divinae, praescindendo a quacumque speciali conditione; haeresis vero opponitur eidem fidei prout peculiari modo esse debet in christiano sub regimine et dependentia illius auctoritatis, cuius est vice Dei societatem credentium gubernare.

Dividuntur autem haeretici in formales et materiale^ Formales illi sunt, quibus Ecclesiae auctoritas est sufficienter nota. Materiales vero, qui invincibili ignorantia circa ipsam Ecclesiam laborantes, bona fide eligunt aliam regulam directricem. Materialibus igitur haereticis non imputatur haeresis ad peccatum, imo nec necessario deest supernaturalis illa fides quae totius iustificationis initium est et radix. Forte enim credunt explicite principales articulos, caeteros vero non explicite, sed implicite in voluntate adhaerendi iis omnibus quae sunt a Deo revelata. Proinde adhuc possunt pertinere voto ad Ecclesiae corpus, et alias habere conditiones requisitas ad salutem. Nihilominus, quod attinet ad realem incorporationem in visibili Ecclesia *Christi,* nullum ponendum est discrimen inter formales vel materiales *haere-*

«ludaeorum. Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assen- « tire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eii- « git ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens «suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens *ad* eos qui « fidem Christi profitentur, sed eius *dogmata* corrumpunt ». Super quo dubium occurrit novitioruni, ait Caietanus in Commentario, quia noe videtur verum quod haeresis constituatur per hoc quod supposiM adhaesione ad Christum, erretur *in* his quae sunt dicta ab ipso, quoniam contingit Christianum recedere a fide *ipsius Christi, et totam revelationem* respuere. Talis est haereticus, et tamen non *supponit* voluntatem Christo assentiendi. « Sed *ad hoc dicitur* quod assentire *Christo contingit* «dupliciter, *scilicet* actu *mentis, vel professione* characteris christi.ini. «Ad haeresim licet saepe concurrere videatur *primum, non* tamen est «de ratione eius, sed sufficit secundum, *scilicet quod* charactere fidei « in baptismo *suscepto Christum profiteatur ».*

ticos, omnia sane intelligendo iuxta mox declaratam haeresis materialis notionem, quae etiam sola est propria et genuina. Nam si per materialem haereticum intelligeres eum qui profitens se in rebus fidei a magisterio Ecclesiae pendere, adhuc tamen negat aliquid definitum ab Ecclesia, quia nescit fuisse definitum, aut bona fide errat circa definitionis sensum, sic profecto absurdum esset ponere haereticos materiales extra verae Ecclesiae corpus, sed sic etiam omnino perverteretur legitima vocis acceptio. Nam tunc tantum peccatum materiale esse dicitur, quando materialiter ponuntur ea quae sunt de ratione talis peccati, seclusa advertentia aut deliberata voluntate. Nunc autem dc ratione haereseos est recessus a regula ecclesiastici magisterii, qui in casu nullus est, cum sit simplex error facti circa id quod regula dictat. Et ideo, ne materialiter quidem haeresi locus esse potest.

THESIS XXIV.

Quamvis habitus fidei nonnisi per haereseos vel infidelitatis peccatum destruatur, adhuc tamen contra praecepta ad hanc virtutem pertinentia graviter peccat quisquis voluntarie se coniicit in periculum recedendi a fidei firmitate, praesertim per indebitam lectionem librorum prohibitorum. Item quisquis refragatur definitionibus Ecclesiae in materiis non revelatis, sed solum cum revelatione connexis, utputa retinendo propositiones seu doctrinas quae tamquam ad haereticam pravitatem plus minusve accedentes, in iisdem decretis fuerunt confixae.

In propositione praecedenti dictum est de peccato quod infusae virtuti fidei ita contrarie opponitur, ut amissionem eius secum trahat. Consistit autem in discredendo revelata sufficienter proposita, quod fit dupliciter: vel per voluntarium dissensum, vel per deliberatam dubitationem, nam hoc etiam modo ponitur

actus contrarius fidei divinae, de cuius essentiali ratione est firmitas indubitabilitatis (1).

At vero unaquaeque virtus non id tantum prohibet quo destruitur, sed etiam quo in discrimen adducitur. Fides autem duplici potissimum modo in discrimen venit. Primo quidem per auscultationem sophismatum et omnis generis suggestionum quae contra eam sunt. Deinde vero per admissionem doctrinarum quae nexu logico cum eius negatione cohaerent, vel certe huic negationi viam plus minusve directam parant, et hac de causa fuerunt per infallibilem verbi revelati magistram authentico iudicio confixae.

Est ergo grave peccatum contra fidem, indebita lectio librorum prohibitorum. Quo in genere prae primis veniunt libri apostatarum et haereticorum haeresim propugnantes, necnon et alii quilibet per apostolicas litteras nominatim damnati (2). Ve-

(1) Satis igitur est dissentire vel dubitare actu plene deliberato. Et hic quidem non abs re erit referre quod habet Caietanus in 2-2, Q. П, a. 2, circa pertinaciam quae communiter ponitur in definitione haereseos, ne forte conditionem hanc perperam interpreteris. « Pertinacia, «inquit, quae ponitur de ratione haereseos, non importat obdurationem «seu obstinationem, ut distinguitur contra infirmitatem, passionem, et «transitorium consensum, sicut dicimus aliquem *fornicari ex passione*. «vel ex cholera consensisse in malum aliquod, et non pertinaciter. *Sed* «sumitur pertinacia, ut aequivalet vero consensui, praesupposita notitia «quod sit error, et quod sit in fide. *Sive* enim *ex passione, sive ex* qua- « cumque alia causa perveniatur ad verum consensum in assensum pro- «positionis contrariae fidei, cum cognitione quod sit contraria fidei, vera «haeresis incurritur a Christiano. Nam talis vere *pertinax pro* tunc est. « Si quis autem minus perspicax de hac doctrina dubitat, animadvertat «quod fides et infidelitas sunt contraria, et quod quemadmodum illa «perficitur assensu intellectus ex consensu voluntatis, ita ista perficitur «in dissensu intellectus ex consensu voluntatis, et clare videbit quod «consentiens non solum opinioni contrariae fidei, sed *etiam dubio de* «certa propositione *fidei, cognito* quod certo *spectat ad fidem, est infi-* • delis et consequenter *haereticus si erat* Christianus. *Nihil enim est in* «genere nisi mediante specie».

(2) In excommunicationem Sedi apostolicae *speciali modo* reservatam ipso facto incurrunt editores librorum apostatarum, haereticorum et schismaticorum, qui apostasiam, haeresim, schisma propugnant ;

niunt deinde libri in *Indice* singillatim descripti, vel in regulis eius generalibus comprehensi. Neque in sola lege ecclesiastica gravitas huius peccati fundatur, sed etiam et per prius, in ipso iure divino naturali, supposita semel elevatione ad supernaturalem statum cuius basis est fides. Hic enim meminisse oportet quod *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus.* Solida sane, imo solidissima in se fidei doctrina, quae in aeternum manet supra petram auctoritatis divinae fundata; quam ne tantillum quidem movere unquam poterunt vana et sophistica hominum argumenta. At non agitur, ut patet, de fidei doctrina quoad se, sed quoad nos, id est ut a nobis possessa, et a nobis retinenda in vase illo fragili et vere fictili quod est intellectus humanus, deceptioni quidem adeo obnoxius, in errorem adeo proclivis, in suprasensibilibus adeo caligans, in apparentias quaslibet adeo praeceps, ut dicere non dubitaverit Augustinus scribens ad Manichaeos: «Illi in vos saeviant, qui nesciunt quam « difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt « quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piae mentis «serenitate superare. Illi in vos saeviant qui nesciunt cum quanta « difficultate sanetur oculus interioris hominis ut possit intueri « solem suum... Ego autem qui diu multumque iactatus tandem « respicere potui quid sit illa sinceritas quae sine inanis fabulae «narratione percipitur; qui vanas imaginationes animi mei variis «opinionibus erroribusque collectas vix miser merui Domino opi« tulante convincere; qui me ad detergendam caliginem mentis «tam tarde clementissimo medico vocanti blandientique subieci; « qui denique omnia illa figmenta quae vos diuturna consuetu« dine implicatos et constrictos tenent, et quaesivi curiose, et at« tente audivi, et temere credidi, et instanter quibus potui per« suasi, et adversus alios pertinaciter animoseque defendi, saevire « in vos omnino non possum, quos sicut meipsum illo tempore, « ita nunc debeo sustinere, et tanta patientia vobiscum agere,

itemque eosdem libros aliosve per apostolicas litteras nominatim prohibitos defendentes aut scienter sine debita licentia legentes vel retinentes. (Codex I. C. can. 2318).

«quanta mecum egerunt proximi mei, cum in vestro dogmate «rabiosus et caecus errarem» (’). Haec Augustinus seme-ipsum in exemplum adducens. Quid ergo de eis qui longe longeqm minoris ingenii, se sponte coniiciunt in *altitudines Satanae* i2) et telis diabolicae sophisticationis inermes se offerunt !

Est quoque grave peccatum contra fidem, retinere propositiones ab Ecclesia infra haeresis notam censurâtes. Id probant in primis quaecumque suo loco exponi solent de infallibili auctoritate a Christo Ecclesiae collate in materia censurarum doctrinalium et factorum dogmaticorum. Cum enim haec auctorita> pro custodienda fidei integritate divinitus provisa sit, qui ei resistit, Dei ordinationi resistit in iis quae referuntur ad fidem. Et cum supremum magisterium in exercitium profecto non veniat circa res levioris momenti, locum ibi habere non potest materiae parvitas, ut constat. Quapropter ad censurationem doctrinarum creatur in fidelibus obligatio adhaerendi censurae, et consequenter reficiendi ex animo doctrinas censuratas, ita scilicet ut pro censurae quidem qualitate plus vel minus peccet qui sciens et prudens illas retinet, semper tamen grave peccatum *admittat* contra praecepta ad virtutem fidei pertinentia. – Et confirmatur amplius, quia docentibus vel defendentibus propositiones etiam infra notain haeresis damnatas, graves poenae in iure canonico sunt constitutae (9). Gravitas autem poenae semper signum est gravitatis peccati cui annectitur. Porro si grave peccatum est actu externo docere vel defendere propositiones eiusmodi, peccatum quoque grave est interiori assensu eas retinere, tum quia per se saltem loquendo, licite *defenditur quidquid licite sub opi-*

(1) August., contra epistolam fundamenti, c. *2* et j.

(2) Apoca). *II-ij.*

(3) Pertinaciter docentes *vel* defendentes sive publice sive privatio» doctrinam quae ab *apostolica Sede vel* a *Concilio generali damnata* quidem fuit, sed non uti formaliter *haeretica, arceantur* a ministerio praedicandi verbum Dei *audiendive sacramentales confessiones* et a quolibet docendi munere, salvis aliis *poenis quas sententia damnationi» forte statuerit, vel quas Ordinarius post monitionem,* necessaria- ad reparandum scandalum duxerit. (Codex *1. C.,* can. 23,7).

nione cadit, tum quia admonet nos Clemens XI in constitutione *Vincam Domini,* quod debent « omnes Ecclesiae filii Ecclesiam « ipsam audire, non tacendo solum, nam et impii in tenebris « conticescunt, sed et interius obsequendo, quae vera est ortho- « doxi hominis obedientia». – Confirmatur denique ex clausula finali Constitutionis Vaticanae *Dei Filius:* «Quoniam vero satis « non est haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores « diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes « officii monemus, servandi etiam constitutiones et decreta quibus « pravae eiusmodi opiniones quae isthic diserte non enumerantur, «ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt».

Scholion. – Amplitudinem obligationis qua obstringuntur catholici scriptores declaravit Pius IX in litteris ad archiepiscopum Monacensem dicens: « Cum agatur de illa subiectione qua « ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contem- « platrices scientias incumbunt ut novas suis scriptis Ecclesiae « afferant utilitates, idcirco eiusdem Conventus (Monacensis) viri « recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut «praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum « etiam opus esse ut se subiiciant tum decisionibus quae ad do- « ctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, « tum iis doctrinae capitibus quae communi et constanti catho- « licorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclu- « siones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus ad- « versae quanquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram» (1). Et de decretis quidem Romanarum Congregationum alibi dictum est (2). Quoad ea vero quae tanquam theologicae conclusiones communi et constanti theologorum consensu retinentur, proportionaliter applicatur ratio quae de ipsis dogmatibus valet. Semper enim in hoc consensu theologorum attenditur signum haud aequivocum persuasionis Ecclesiae, a qua discedere nefas.

Sed sunt quidam qui dicunt, eiusmodi cautelas locum qui-

(1) Enchirid. n. 1537.

(2) De Ecclesia, Thes. 19.

dem habuisse antequam definitum fuisset dogma infallibilitatis Romani Pontificis, nunc autem esse superfluas. Iam enim est. qui omnes libertatis excessus statim corrigere possit, et uno suo verbo commotos compescere fluctus. Hinc libertas quaedam in Ecclesia est inducenda, ut liceat fidelibus suo cuiusque ingenio actuosaeque virtuti largius aliquanto indulgere. « Aiunt, de Ro-cmani Pontificis infallibili magisterio, post solemne iudicium de «ipso latum in Vaticana Synodo, nihil iam oportere esse solli-«citos: quam ob rem, eo iam in tuto collocato, posse nunc am-« pliorem cuivis ac cogitandum atque agendum patere campum »(

Inexpectata sane consequentia, quam si quis contra definitionis opportunitatem Patribus Vaticanis divinans praedixisset, risu totius Concilii exceptus ex ambone descendisset. Quibus enim similes dicemus istos ratiocinatores, nisi pueris inconsideratis qui audientes esse in civitate vigiles constitutos ad extinguenda incendia, inde fas existimarent admovere ignem ad quatuor latera urbis ? Nec cogitant quod si non licet facere mala ut eveniant bona, multo minus id licet sub sola excusatione quod non desunt qui malis remedium afferre queant: praesertim si, ut in casu, remedium sit simillimum ei quod in incendiis afferunt vigiles, non valentes sane arte sua restituere domos quas devorator ignis iam absumpsit. Quippe antequam censura pontificia ad quam isti appellant advenerit, scripta male inflammatoria currunt, et pervertunt mentes, et stragem animarum faciunt, omnia fidei propugnacula in fragilibus intellectibus convellendo. Caeterum, infallibilitatem pontificiam, cuius *solemnis proclamatio* nihil prorsus novi attulit in oeconomia ecclesiastici magisterii (8), non esse omnino plus quam merum putumque praetextum ad omnem licentiam sibi vindicandam, suis gestis ostendunt. Veniunt enim litterae apostolicae, veniunt encyclicae, et non magis in praxi de iis curare videntur ac de ipsis solemnissimis Concilii Vaticani canonibus. Nedum igitur liberioris rationis sentiendi

ii) Leo XIII, epist. ad *archiepiscopum* Baltimorensem, quoad opiniones nonnullas 'qua. Indicantur numine .-/,»rr..urnam,.

W Cf. tract, de Eccl. Thea. aa.

scribendique causa nunc exsistat, omnes potius periculosissimi temporis circumstantiae a viris vere catholicis exigunt ut regulae orthodoxiae scrupulosius atque integrius ad amussim serventur. Hinc Leo XIII in supramemorata ad archicpiscopum Baltimorensein epistola, sophisma aperiens ait: « Accedit ut ii qui sic <arguunt, a providentis Dei sapientia discedant admodum: quae « cum Sedis Apostolicae auctoritatem et magisterium affirmata « solemniore iudicio voluit, idcirco voluit maxime, ut pericula «praesentium temporum animis catholicorum efficacius caveret. « Licentia quae passim cum libertate confunditur, quidvis lo« quendi obloquendique libido, facultas denique quidlibet sen« tiendi litterarumque formis exprimendi, tenebras tam alte men« tibus obfuderunt, ut maior nunc quam ante sit magisterii usus «et necessitas, ne a conscientia quis officioque abstrahatur».

CAPUT SECUNDUM

DE SPE

Spes generatim sumi potest, vel ut passio quaedam appetitus sensitivi, ad irascibilem pertinens, vel ut operatio sive etiam habitus voluntatis. Primo modo habet pro obiecto bonum sensibile, alio modo bonum spirituale vel divinum. Constat autem quod de spe nunc agitur prout residet in mente, quamquam omnia ea quae de passione spei dicuntur apud morales philosophos (1), proportionalem habeant applicationem quoad spem quae in appetitu superiori est.

Id in primis considerandum, quod etsi spes praesupponat amorem concupiscentiae, et in eo fundetur, imo vero eum semper involvat; adhuc tamen ab eo distinguitur, uti evidenter apparet ex hoc quod contingit aliquem concupiscere quod non sperat, quamvis e converso nemo sperare possit quod non concupiscit. Amor quippe est quaedam coaptatio *affectus in rem* amatam. Spes vero addit erectionem animi in ipsam tanquam in bonum arduum quod potest obtineri, etsi difficulter. Neque tantum ab amore, verum etiam ab aliis affectionibus, sive voluntatis sive appetitus sensitivi, suam spes *distinctionem servat:* «Manifestum est, inquit S. Thomas (3), quod sperare importat « motum quemdam appetitivae *virtutis tendentem in bonum, non* * quidem ut iam habitum, sicut gaudium et delectatio, sed tan- « quam assequendum, sicut etiam *desiderium et cupiditas. Differt* tamen spes a desiderio in duobus. *Primo quidem, quia desiderium est* communiter cuiuscumque boni, *et ideo attribuitur* concupiscibili; spes autem est boni *ardui quod difficile est* as-

(1) Vide S. Thomam, 1-2, *Q.* 40.
(2) Quaest. disp. de spe, a. r.

«sequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium «est alicuius boni absolute, absque consideratione possibilitatis «et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum si- «cut in id quod est possibile adipisci; importat enim in sui ra- «tione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo sic, in obiecto «spei quatuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum, «per quod differt a timore. Secundo quod sit boni futuri, per «quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio quod sit boni «ardui, per quod differt a desiderio. Quarto quod sit boni pos- «sibilis, per quod differt a desperatione ». Et ideo omnis spes, tam quae in sensualitate quam quae in voluntate, est motus seu erectio appetitus in *bonum,* et quidem ipsi speranti proprium ; in bonum *futurum,* seu adhuc distans et nondum possessum ; in bonum *arduum,* id est elevatum supra facilem sperantis potestatem ; denique in bonum *adeptu possibile,* saltem secundum existimationem.

Quae cum ita sint, iam sponte occurrit quaestio, quanam ex parte se teneat ratio motiva spei quantum ad id quod spes addit supra simplex desiderium sive simplicem concupiscentiam. Et responsio non est a longe repetenda, cum evidentissimum sit, rationem motivam nequaquam sumi posse ex parte futuribilitatis vel arduitatis, quae sic se habent in obiecto spei, sicut obscuritas in obiecto fidei. Non enim fides assentit obiecto suo propter eius obscuritatem, et similiter spes non se erigit in bonum aliquod sperandum praecise quia arduum est. Proinde, etsi spes tendat in bonum arduum, sicut fides in verum obscurum, nequit tamen ipsa arduitatis ratio ad eius formale obiectum pertinere, sed id tantum per quod ipsum bonum arduum vel est vel reputatur possibilis consecutionis. Est autem possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter, inquit S. Thomas ubi supra. Uno modo per propriam potestatem ; alio modo per auxilium alterius, nam quae per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum. Sic igitur, quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum, et talis spes expectationem habet in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod

motus spei feratur ni 'luo obiecta, scilicet in bonum adipiscc, !nm, ut in id *quod* speratur, et in eum cuius auxilio innititur, ut in id *quo* vel *propter quod* speratur.

His igitur praemissis, iam facile est assignare generales rationes spei theologicae, quae pro obiecto habet bonum utae aeternae, sicut fides veritatem finis supernaturalis. « Summum « bonum quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest «nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom. VI-25: *Grattio. Dei vita aeterna.* Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam «habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam quam quis «sperat, et auxilium divinum a quo sperat; sicut etiam tides « habet duo obiecta, scilicet rem quam credit, et veritatem pn- « mam cui correspondet. Fides autem non habet rationem vir- « tutis nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut « ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. XV-6: * *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad institioni.* Unde « et spes habet rationem virtutis ex hoc quod homo inhaeret « auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si « enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, « ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, es- « set hoc vitiosum, secundum illud lerem. XII-5: *Maledictus « homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.* « Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per « quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, «quae sunt materiale obiectum fidei: ita etiam formale obiectum « spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod « tendit motus spei in bona sperata quae sunt materiale obiectum « spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia refe- « rentur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata, sicut quod « credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse «a Filio Dei assumptum in unitate personae: ita etiam omnia « quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale spera- « tum cpiod est fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem «speramus adiuvari a Deo, non solum spiritualibus, sed etiam

«corporalibus beneficiis». Hactenus S. Thomas (χ), qui his paucis verbis omnia ad virtutem spei attinentia compendiavit.

Caeterum, ordini quaestionum Summae theologicae inhaerentes, (iis tamen omissis quae ad donum timoris spectant, quoniam de timore alias dictum est satis, praesertim in tractatu de poenitentia), totam disputationem ad duo capita reducemus. Primo de ipsa spe *(Quaest.* 17-18). Secundo de vitiis spei oppositis, necnon et de praeceptis ad eam pertinentibus *(Quaest.* 20-22).

QUAEST. XVII-XVIII.

DE SPE SECUNDUM SE

Tria sunt quae in hac quaestione specialem expositionem requirunt. Primum est de obiecto spei materiali. Secundum de formali. Tertium de modo quo ratio virtutis in communi, videlicet dispositio perfecti ad optimum, in spe theologica verificatur. - Porro, quoad primum horum doctrina est ut sequitur.

THESIS XXV.

Materiale obiectum spei theologicae distinguitur in primarium et secundarium. Primarium est beatitudo aeterna, ita tamen ut beatitudo obiectiva quae est Deus ipse, veniat in recto, beatitudo autem formalis quae est visio, solum in obliquo. Secundarium vero obiectum sunt, praeter gloriam corporis per quam beatitudo integratur, bona omnia sive spiritualia sive temporalia quae rationem medii habent ad consecutionem vitae aeternae.

§ I.

Aeternam beatitudinem esse principale obiectum circa qyod versatur spes nostra, nulli unquam dubium esse potuit. Ubique

(i) Quaest. disp. de Spe, a. 1.

«nim spes Christiana vocatur spes gloriae filiorum Dei, vel spes vitae aeternae. – Dicit Apostolus, Rom. V-2: *Per quem* (Christum) *habemus accessum per fidem in gratiam istam,* id est in beneficium iustificationis; *in qua* (gratia) *stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei,* id est sub spe et expectatione gloriae praeparatae filiis adoptivis, quae tota consistit in fruitione Dei intuitive visi, ut tradit loannes in prima epistola, ΠI-2, dicens: *Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus cum sicuti est. Et omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificat se sicut et ille sanctus est.* In hoc ergo reponitur propria Christianorum spes, nimirum in videndo Deo sicuti est. Et hanc spem consequitur necessitas sanctificationis seu castificationis, ut legit Augustinus, quatenus homo iam ex nunc sese mundet ab omni inquinamento mentis ac corporis, prout decet eum qui expectat admitti in convictum Dei aeternum. - Dicit iterum idem apostolus, Tit. 1-2 : *Paulus servus Dei, apostolus autem Jesu Christi secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veniatis,* id est, in hoc missus ut electi credant et cognoscant veritatem, *quae secundum pietatem est in spem vitae aeternae quam promisit qui non mentitur Deus ante tempora saecularia,* in sua scilicet aeterna praeordinatione seu praedestinatione. – Huc quoque facit pulcherrimum illud, Heb. VI-r8 *Qui confugimus* (ex quo nempe Christi fidem amplexi sumus, relicto lallacis saeculi amore), *ad tenendam propositam spem, quam sicut ancoram habemus animae tutam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Jesus.* Quippe, uti praeclare in hunc Jocum commentatur Estius, comparat apostolus spem *christianam* cum ancora navali, cuius proprietas est tutam ac firmam esse. Nam sicut ancora in fundum maris proiecta navim sistit, et in statu retinet ne vi tempestatis huc illuc agitata conquassetur; ita spes in Deum et in bona invisibilia quae Deus promisit extensa, atque in eius promissione fixa, fulcit ac firmat animas nostras, ne tentationum procellis undique *pulsatae* succumbant et pereant. Est tamen aliquid *dissimile, quo spei christianae* praestantia magis

eluceat: non solum quod ancora mittitur deorsum in terram, spes autem evolat sursum ad caelestia, verum hoc etiam, quod navis quamdiu retinetur ab ancora, non potest ad portum tendere; at spes ita animas nostras firmat et stabilit, ut eas ad portum patriae caelestis recto et continuo cursu perducat Porro proprium spei nostrae obiectum adhuc evidentius signatur per haec verba: «Et incedentem usque ad interiora velaminis». Quasi dicat: Sicut ancora navalis non in aquis haeret, sed terram intrat sub aquis latentem, eique infigitur, ita ancora animae spes nostra non satis habet in vestibulum pervenisse, nec contenta est bonis terrenis et visibilibus, sed penetrat usque ad ea quae sunt intra velum, videlicet in ipsa Sancta Sanctorum, id est, Deum ipsum, et caelestia bona arripit atque in eis figitur. Agens namque apostolus cum Hebraeis, a veteri tabernaculo sumit allegoriam, in quo pars interior quae vocabatur Sanctum Sanctorum, interiecto velo separabatur ab ea parte ad quam populus conveniebat. Et illa quidem typum gerebat caelestis tabernaculi, ista vero bonorum praesentium. Ex hoc autem quod additur : « Ubi praecursor pro nobis introivit lesus », novum continetur argumentum spei nostrae confirmandae. Si enim Christus praecursor pro nobis introivit in caelum, utique spes certa est nos eum illuc secuturos esse, vel quia locum nobis parat, vel denique quia Patrem pro nobis ut illuc perveniamus interpellat. Hucusque Estius, loco citato.

Sic igitur evidens est quod beatitudo aeterna est primarium spei theologicae obiectum, respondens obiecto fidei quod attributionis vocant. Nunc autem beatitudo distinguitur in obiectivam quae est Deus ipse, et formalem quae est creatus visionis actus. Quidam igitur volunt utramque simul aeque directe constituere obiectum de quo nunc sermo. Alii vero in recto ponunt beatitudinem formalem, et obiectivam solum in obliquo. Alii e contra, in recto obiectivam, et in obliquo formalem; cui ultimae sententiae omnino subscribendum esse censemus.

Etenim primo, motus spei se habet ad suum obiectum, sicut motus gravium ad terminum ad quem tendunt, et in quo quiescunt postquam ad eum pervenerint. Hanc similitudinem sup-

peditat nobis ipse Christus in Evangelio, ubi quamdam possessionem terrae repromittit dicens *Quoniam ifisi possidebunt terram* (1). «Illam credo terram, de qua in Psalmo dicitur Spe« « mea es tu, portio mea in terra viventium. Significat enim quam« dam soliditatem et stabilitatem haereditatis perpetuae, ubi aniina « per bonum affectum tanquam loco suo requiescit, sicut corpus «in terra; ipsa est requies et vita sanctorum (a). Quamdiu scilicet elongamur ab hac terra quietis nostrae, locus est spei, seu erectioni animi in tantum bonum tamquam per Dei auxilium adeptu possibile. Statim vero ac terrae illi coniungemur motum spei perfecta quies evacuabit. Sicut autem bonum in quo tunc quiescemus, non erit creatus actus contingendi spiritualem terram hanc, sed ipsa spiritualis terra cui per visionis contactum applicabimur, ita plane bonum in quod nunc directe tendit spes nostra, non est actus visionis seu beatitudo formalis, sed eadem ipsa viventium terra, quae centrum est attractionis omnibus spiritibus, quemadmodum terra palpabilis centrum attractionis est omnibus corporibus, videlicet bonum infinitum seu beatitudo obiectiva Deus.

Praeterea, illud est obiectum directum spei, quod concupiscitur et speratur ut res. Atqui illud quod concupiscitur et speratur ut res, non est nisi beatitudo obiectiva. *Nam sperans non* quaerit possessionem sive visionem Dei ut rem beatificantem, sed ut applicationem Dei beatificantis, ita ut tota *ratio* beatificans sit ipse Deus. Sic avarus quaerit pecuniam ut rem, possessionem autem non quaerit ut rem; non enim *quaerit possessionem* ut possidendam, sed ut applicationem rei possidendae. *Unde* dicitur Psalm. LXXII-25: *Quid mihi est tn caelo, et a te quid volui super terram ? Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum.* Quia tamen Deus non est obiectum spei nisi ut possidendus, possidetur autem per *visionem* beatificam quae est beatitudo formalis, *ideo haec ipsa visio in materiali obiecto spei* importatur in obliquo tanquam conditio, seu potius tanquam ap-

(!) Matth. V-4. . . .
(a) *August. 1. i de sermone Donum m* monte.

plicatio ad bonum beatificans. « Spes, inquit Caietanus (2), principaliter est de Deo, et de beatitudine formali non est nisi ut «est ad Deum coniunctio. Et ideo principaliter est sermo hic « *de beatitudine obicctiva connotante formalem*. Et propterea, littera (S. Thomae) et effectus meminit, et Dei; utrumque enim « hic invenitur. Nam beatitudo formalis, effectus est quidam divinae virtutis coniungens Deo. Unde non subsumitur Deus ut «effectus, sed ut obiectum effectus, ut etiam ipsa litterae verba «indicant. Et sic omnia consonant (1). Et hoc etiam modo salvatur communis ratio virtutis theologicae, quae semper habere debet pro obiecto materiali primario ac directo ipsum esse divinum, minime vero aliquid creatum, aut ex creato et increato mixtum.

§ 2.

At non sola beatitudo sub spe theologica cadit. Cum enim eiusdem rationis sit sperare finem et sperare media quae conducunt ad finem, perspicuum est quod ad materiale obiectum spei secundario pertinent cuncta bona creata quae facere possunt ad beatitudinis consecutionem. Unde in oratione dominica quae est spei nostrae interpretativa, imploramus primo adventum regni Dei, et deinde omnia vel per se vel per accidens ad eiusmodi finem nos ordinantia, ut pulchre exponit S. Thomas in 2-2 O. 83, a. 9. Et non solum spiritualia beneficia a Deo speramus, puta veniam peccatorum, gratiam ad merendum, imo ipsa

(1) In 2-2, Q. 17, a. 2.

(2) Verba litterae haec sunt : « Spes attingit Deum innitens eius au« xilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse « causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter « a Deo sperare debemus, est bonum infinitum quod proportionatur vir«tuti Dei adiuvantis; nam infinitae virtutis est ad infinitum bonum per« ducere. Hoc autem bonum est vita aeterna quae in fruitione ipsius « Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit «ipse, cum non sit minor eius bonitas per quam bona creaturae com« municat, quam eius essentia».

bonorum operum merita quae sunt Dei dona, verum etiam res temporales pro quanto coadiuvant nos ad tendendum in caelestem beatitudinem. !-t in hoc sensu, praeceptis salutaribus mnniti et divina institutione formati, panem nostrum quotidianum a Patre caelesti petimus. Et in quadam collecta sic orat Ecci··· sia: *Vota nostra, quaesumus, Domine, pio favore prosequere, ut dum dona tua in tribulatione percipimus, de consolatione nostra in tuo amore crescamus* i1). Et rursus: *Hostias tibi, Domine, deferimus immolandas, quae temporalem consolationem* ..*gnificent ut promissa non desperemus aeterna* · i. Hinc S. Thomas, art. 2 ad 2um: «Spes principaliter quidem respicit beati« tudinem aeternam, alia vero quae petuntur a Deo respicit se« cundario in ordine ad beatitudinem aeternam, sicut et fides « principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea «quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est, Q. i, a. 1 ».

Quomodo tandem aliquis possit sperare alteri omnia bona praedicta, explicat Angelicus in sequenti articulo dicens: «Spes « directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium « pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, *iam* « aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibi. « Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeter« nam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est « eadem virtus charitatis qua quis diligit Deum, seipsum, et « proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat «sibi ipsi et alii».

THESIS XXVI.

Formale obiectum spei theologicae est summa bonitas Dei relativa, necnon et virtus eius auxiliatrix fidelitate in promissis obligata.

Omnis spes, ut *dictum est in introductione, ponit amorem* concupiscentiae erga reni *speratam,* et *addit* motum appetilivae2

(1) Postcomm. missae *Rogationum.*
(2) Secreta *ferine 3 post. Domin* Passionis.

virtutis in ipsam ut in bonum arduum quod est obtentu possibile. Motivum ergo spei cuiuslibet ex duobus integratur: primo ex eo quod rem speratam concupiscibilem facit, tum secundo ex eo quod facit eam adeptu possibilem. Illud autem quod facit Deum concupiscibile bonum, est summa bonitas eius relativa. Et quod facit ut possit a nobis aliquando possideri, est virtus eius auxiliatrix fidelitate in promissis obligata. Ergo formale spei theologicae obiectum adaequate constituitur his duobus quae disparata non sunt, nam Deus est summum bonum nostrum, in actu quidem remoto ratione primi, in actu vero proximo ratione secundi.

§ i-

Primo ergo ponitur bonitas Dei relativa, seu infinita illa perfectio per quam Deus summe concupiscibilis, summeque conveniens est creaturae rationali, utpote ipsum universale bonum per essentiam, quod perfecta cognitione possessum quietat omnem appetitum et complet omne desiderium (x). Unde S. Thomas Q. 17, a. 5 dicit quod spes attingit Deum *sicut ultimam causam finalem, in quantum in cius fruitione beatitudinem exspectat. Et iterum,* a 6 ad 3"; quod *spes facit tendere in Deum sicut in quoddam finale bonum adipiscendum.*

Hic tamen praecavenda occurrit aequivocatio circa ultimum finem, nam alibi dicitur proprium esse solius charitatis, ut sub formali ratione ultimi finis Deum attingat, et nunc idipsum spei attribui, alicui forsitan videri posset. Sed notandum quod finis ultimus et summum bonum convertuntur. Sicut ergo summum bonum dupliciter sumitur, primo quidem absolute ut est in seipso perfectum, deinde vero relative ut est conveniens appetitui rationalis creaturae: ita plane ultimus finis accipitur tum in genere boni relativi quod unusquisque sibi concupiscit, tum in consideratione transcendenti, ut finis cuius gratia sunt omnia, quique propter se super omnia est diligendus, et ad quem nosmetipsos

(I) Vide pulcherrima quae de hoc argumento habet S. Thomas l. 3 c. Gent. c. 63.

referre debemus cum omni perfectione et beatitudine nostra. Porro in primo modo attenditur ratio ultimi finis secundum quid, in posteriori autem simpliciter; et primus modus pertinet ad obiectum spei, posterior vero ad obiectum charitatis. « Charitas in hoc differt a spe secundum differentias obiecti absolute, «quod charitas fertur in ultimum finem propter seipsum, syes «vero in ultimum finem ut nostrum. Quod auctor (S. Thoma' « ubi supra) ab effectu significavit, ab adeptione scilicet, dicens ‹ *ad bonum finale adipiscendum* ». Ita Caietanus in art. 6’’ Quaest. 17. Et amplius confirmatur ex disertis verbis ipsius S. Thomae, infra art. 8 : « Amor quidam est perfectus, inquit, «quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis « secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est « quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud « bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concu« piscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem quae inhaeret * Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amo«rem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere *intendit»*.

Sic igitur manifestum est bonitatem Dei *relativam, quae in eo* consideratur secundum quod est summum bonum nostrum, ad constitutivum formalis obiecti spei *theologicae omnino pertinere.* Et si quidem spes esset simplex concupiscentiae amor, nihil aliud esset adiungendum.

S 2.

Nunc autem oportet *superapponere id quo movertur* voluntas ad erigendum se in tantum bonum ut *in terminum possibilis* comprehensionis (1), nam *eiusmodi erectio appetitus omnino* explicat rationem spei *propriam ac distinctivam. Et statim unicuique* consideranti *patebit, nihil aliud hoc esse posse praeter* virtutem *divinam auxiliatricem prout ad nos protensam per promissiones quibus impossibile est Deum deesse. Eas porro pro*

(1) Cf. S. Thom. 1· *Part. Q. 12, a 7, ad* ju«.

missiones nunc dico quae vel ipso Evangelii nomine importantur. Quid enim est Evangelium, nisi bonus Dei nuntius ad homines? nuntius evocationis nostrae ad beatitudinem caelestem, et ex consequenti, sponsionis omnium auxiliorum in finem hunc conducentium.

Et facile probatur assertio simplici illa argumentati--ne quam desumo ex Goneto in Manuali: «Ratio spei est illud cui spes « innititur tanquam medio et rationi sperandi vitam aeternam « et alia ad ipsam conducentia, sicut illud est ratio formalis fidei, « quod est ratio et motivum assentiendi veritatibus revelatis. At « illud cui spes beatitudinis tanquam medio et rationi sperandi « nititur, est divina omnipotentia ut auxilians, seu ut praebens « vel offerens auxilia ad illam obtinendam. Ergo omnipotentia « Dei ut auxilians seu auxiliari potens, est ratio formalis spei « theologicae., – Confirmatur eodem exemplo fidei. Ideo enim « prima veritas ut revelans est ratio formalis fidei, quia in illam « fit ultima eius resolutio. Nam interrogatus quis quare credat « Deum esse incarnatum et trinum in personis, recte respondet, « quia Deus dixit. Atqui similiter ultima spei nostrae resolutio « fit in divinam omnipotentiam ut auxiliantem, vel auxiliari po- « tentem. Nam interrogatus quis quare beatitudinem speret, recte ‹ respondet, quia Deus est omnipotens, et auxilio suo ad illam « obtinendam paratus est nobis assistere. Ergo, etc. – Confir- « matur amplius ex egregia connexione quae est inter obiectum « quod speramus, et obiectum in quo speramus, ob quam se « mutuo inferunt. Quia enim quod speratur est Deus, non in « alio sperandum quam in Deo, nam ab alio obtineri non potest, « et quia a tam magnifico Domino nihil minus sperare decet « quam quod ipse est, iuxta illud Dei ad Abraham : *Ego mer- « ces iua magna nimis* ». Hinc Psalm. LXI-8 : *In Deo salutare meum et gloria mea, Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est. Sperate in eo omnis congregatio populi, Deus adiutor noster in aeternum* (x). Et sic aliis locis pene in infinitum. Idcirco S. Tho-

Ii) « In Deo salutare meum et gloria mea. *Salutare meum,* ut salvus «sim; *gloria mea,* ut honoratus sim. Hoc tunc; modo quid? *Deus*

mas art. 5 ait quod sprs attingit Deum, non solum - :ut ahimam causam finalem, sed etiam *sicul primam causam tfficntcm in quantum eius auxilio innititur.* Et art. 6 ad 3um, quod spes facit tendere in Deum non modo sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, verum etiam *sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum.* Et supra art. i : *In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur.* Et rursus, art. 2: *Spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, invitons eius auxilio ad consequendum bonum speratum.* Sed nota bene quod quoties sermo est de auxilio divino cui innititur spes, non signatur directe auxilium creatum seu gratia quam recipimus, sed virtus divina a qua tanquam ab efficiente causa omnia auxilia descendunt. Quippe spes theologica nullum aliud sibi vindicat formale obiectum praeter increatum et a Deo indistinctum.

Dices tamen : Spes innititur etiam meritis. Ergo et merita ad formale obiectum spei pertinere dicenda sunt. - Respondeo. *Disl. antec.* Innititur meritis tanquam motivo et formali rationi actus, *neg. antec.* Tanquam conditioni facienti ad quemdam perfectiorem modum sperandi beatitudinem, *conc. antec. Unde simpliciter et* absolute consequentia negatur. - Et sane, omnis spes pro formali motivo habet virtutem seu potentiam activam per quam possibilis efficitur adeptio boni sperati; et haec est potentia activa, vel propria, vel alterius, prout possibilitas adeptionis

- *auxilii tnei et spes mea in Deo, donec perveniam ad perfectam iustiti-*
« cationem et salutem, donec veniam *ad illam glorificationem ubi iusti*
« fulgebunt in regno Patris sui tanquam sol. *Interim nunc* inter *tenta-*
« tiones, inter iniquitates, inter *scandala, inter* apertas *oppugnationem* et
«subdolas locutiones, quid hic? *Deus auxilii met: dat enim auxilium*
«certantibus. Contra quos certantibus? *.Von est nobis collue'atio ad-*
«. *versus carnem el sanguinem, sed adversus principatus et potestates.*
«Deus ergo auxilii mei, et spes mea in Deo. Spes qu.imdm *nondum*
«est quod promissum est, et creditur quod *nondum videtur. Cum* autem
«venerit erit salvatio et glorificatio: non tamen, dum *ilia* di"eruntur.
«deserimur: *Deus enim auxilii mei, et spes mea in Deo».* August, in
Psalrn. 61, η. *i3-*

stat penes industriam et fortitudinem ipsius sperantis, vel penes auxilium potentioris. Quod ergo spes non innitatur meritis tanquam formali obiecto seu motivo, facile apparet ex hoc quod merita se habent solum per modum dispositionum ad gloriam. Dispositiones autem reducuntur ad causam materialem ; minime vero ad efficientem quae sua virtute activa in consecutionem boni perducit Accedit quoque quod eadem est quoad substantiam spes formata et spes informis, sicut de fide supra dictum est; et si eadem quoad substantiam, eadem quoque quoad formale obiectum. Nunc autem spes informis non potest habere merita pro motivo, ut evidenter constat, sed tantum pro obiecto materiali, in quantum quis sperat se per divinam virtutem et misericordiam ea habiturum. Omnibus ergo modis a formali motivo spei excluduntur merita. Verumtamen cum ipsa se habeant ut conditiones ad rei speratae consecutionem secundum dispositionem Dei promittentis, conferunt ad quamdam perfectionem actus, dum scilicet perfectius sperat qui iam est in dispositionibus sub quibus promissa est a Deo vita aeterna, quam qui nondum in eis est. Et hoc sensu dixit S. Thomas in 1-2, Q. 65, a. 4: « Actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo, qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet, « quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc exspectet « ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine charitate».

Hactenus de obiecto tam materiali quam formali spei theologicae, et ex dictis iam perspicitur an et quomodo in spe Christiana ratio virtutis eluceat. Sed quia nonnullae ibi difficultates occurrunt quae satis speciosae prima fronte videri possent, oportet de ea re specialem thesim instituere, quae est ut sequitur.

THESIS XXVII.

Spes theologica, nedum aliquid inordinatum in se contineat, veram habet rationem virtutis, id est dispositionis perfecti ad optimum, pro quanto importat praesentem inhaesionem ad Deum, cuius auxilio innititur.

Primum omnium hic occurrit quaestio, utrum amor concupiscentiae erga Deum in beatitudine possidendum, honestus sit atque ordinatus. Neque enim spes Christiana esset virtus, et praesertim virtus excellentis gradus, qualis est theologica, si amor quem involvit, et ipso sui exercitio essentialiter protestatur, inordinatum quid prae se ferret, seu dissonum a regula honestatis.

Porro ex parte Scripturae ratio dubitandi omnino non est. Nihil enim magis decretorium quam auctoritates quibus provocamur ad operandum intuitu retributionis aeternae, ac per hoc, ad concupiscendum retributionem illam quae est Deus ipse summum bonum nostrum, beatitudo nostra, et merces nostra magna nimis. Dicit apostolus i Cor. IX-24: *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* Dicit iterum, Coloss. III-24 ı *Quodcumque facitis, ex animo operamini, sicut Domino et non hominibus, scientes quod a Domino accipietis retributionem haereditatis.* Rursus de Moyse ait, *Heb. XI 25: Magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere iiicunditatem, maiores divitias aestimans thesauro degypilorum improperium Christi; aspiciebat enim in remuneration nem.* Et ubique invitamur ad aestimandum *quae sit spes vocationis eius, et quae divitiae gloriae haereditatis eius in sanctis* (Eph. l-r6j. Ubique iubemur *spe gaudere (Rom. XII-12), adhuc modicum sustinere* (Heb. X-37), *exspectare beatam spem iTit.* Π-131, id est superare aerumnas et *tentationes praesentis* vitae exspectatione illius *ineffabilis boni, quod non modo licitum est concupiscere, sed sanctum est, sed et debitum est. Unde Augustinus in Psalm. 102, n. 8: «Modo audis* bonum, et *anhelas.* « audis bonum et *suspiras; et hoc ipsum quod forte peccas.* λ *eligendi* boni aviditate *falleris... Ubicumque* peccas, quasi bo« num quaeris, *quasi refectiones desideras. Bona* sunt ista quae « quaeris, sed mala tibi *erunt, deserto illo* a quo bona facta sunt.

« Bonum tuum quaere, o anima. Est enim bonum aliud alteri, ‹ et omnes creaturae habent quoddam bonum suum, integritatis «suae, et perfectionis naturae suae; interest quid cuique rei « imperfectae necessarium sit, ut perficiatur. Quaere tuum bonum. «Summum bonum, hoc est tuum bonum. Quid ergo deest cui «summum bonum bonum est? Sunt enim et inferiora bona quae « aliis et aliis bona sunt... Cohaeres Christi, quid gaudes quia socius «es pecori? Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium. Ipse « erit bonum tuum, a quo tu in tuo genere factus es bonus, « et omnia in suo genere facta sunt bona... Efferte vocem inef- it fabilem gaudiorum vestrorum, et eructate in eum laetitias ve- « stras. Et quid erit illa ructatio post saginam, si modo post «modicas istas refectiones tantum afficitur anima nostra? Quid « erit quando fiet post redemptionem ab omni corruptione, quod « dictum est in isto psalmo: *Qui satiat in bonis desiderium « tuum ?* ».

At nunc obiicitur primo: *Omnis humana perversio est, fruendis uti velle, atque utendis frui, ut dicit Augustinus l. 8g Qq. c. go. Sed qui amore concupiscentiae Deum prosequitur, vult uti Deo ad suam ipsius beatitudinem. Ergo ille amor perversus est, cum rebus utendis Deus utique non annumeretur.*

Respondeo negando minorem. Absit enim ut Deus ametur amore concupiscentiae, sicut amantur res quibus utimur: sic enim revera esset amor perversus, imo culmen totius perversitatis. Sed sciendum est quod ubicumque amor in aliquid fertur ut in obiectum usus, fertur in illud tanquam in medium ad id quo frui intendit. Unde signanter dicit Augustinus loco citato: «Frui edicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam «referimus ad id unde voluptas capienda est ». Sic gulosus amat vinum, non intendens frui ipso vino secundum se, sed effectu vini, adhibens vinum ut medium ad excitationem spirituum unde capit voluptatem. Sic prodigus amat pecuniam, non intendens frui ipsa pecunia, sed commodis ad quae pecunia ut medium se habet. Nunc autem absit omnino ut qui amore concupiscentiae amat Deum, intendat frui aliquo ad quod Deus se haberet ut medium, sed nullo alio frui vult quam ipso summo bono Deo.

Hinc Augustinus ubi supra: «Utile quidquid est, utendo est «utile: ita nemo utitur nisi utili. Perfecta igitur hominis ratio «utitur primo seipsa ad intelligendum Deum, ut eo fruatur a «quo etiam facta est... Nec eo utitur, sed fruitur. Neque enim « ad aliquid aliud Deus referendus est, quoniam omne quod ad « aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum «est, nec est aliquid Deo superius, excellentia suae naturae». Sed quia exhinc nova forsitan tibi occurret difficultas, attende ad ea quae sequuntur.

Dices igitur secundo: *Esto quod in amore concupiscentiae non ordinetur Deus ut medium ad aliquid creatum et ab eo distinctum, quo fruamur. At semper refertur ad nosmetipsos tanquam ad finem. Nam ex quo appetimus eum ut obiectivam beatitudinem nostram, propter nos eum amamus. Sed ly propter importat habitudinem finis. Ergo facimus nos finem, et Deum ad finem, quod plane sufficit ad perversitatem amoris.*

Respondeo cum distinctione inter finem *cui,* et finem *cuiui gratia;* quam distinctionem explicat S. Thomas in II, D. 15, q. i, a. i. ad 6'"“. Et aequivoce dicitur utroque modo finis. Nam finis *cuius gratia,* est ipsa causa finalis, videlicet bonum quod sua perfectione apprehensa movet agentem ad operandum gratia eius, sicut divina bonitas est, cuius glorificandae gratia ab ipso summo Deo cuncta creata sunt. At finis *cui* non pertinet ad causam finalem sed omnino reducitur ad materialem, quia explicat rationem subiecti perfectibilis quod *seipso bono* nequaquam perfectum est aut beatum esse potest; cui *proinde* desideratur et appetitur bonum quo *indiget. Et hoc bonum* concupitum, si sit concupitum tanquam *finale bonum, eo ipso* excellens ac per omnia supereminens in *appretiatione* concupiscentis esse ostenditur; concupiscitur enim ut fons consummatae atque ultimatae perfectionis.

Hinc in argumento facto *distinguitur maior: Ex quo appetimus Deum* ut *obiectivam* beatitudinem *nostram,* propter nos eum amamus, ly *propter dicente finem cuius* gratia volumus Deum esse, *neg. Ly propter dicente finem cui, id est* sublectum cui volumus *perfectionem a Deo* possesso, *conc.* Sic autem amare

Deum, non est ordinare Deum ad nos, sed est e contra ordinare nos ad Deum, tanquam entia imperfecta et indiga ad summum illud bonum in quo est nostra beatitudo. « Sicut Pater aeternus « voluit Filium suum incarnari propter nos et propter nostram « salutem, non quod voluerit nos ipsos esse finem suae dona- tionis, sed quia voluit tale mysterium cedere in nostrum bo- « num, utilitatem, ac redemptionem, sive, ut loquuntur theologi «in tractatu de Incarnatione, quia voluit mysterium incarnationis « propter hominem, non tanquam propter finem cuius gratia, «sed tanquam propter finem cui (J) ». Recte igitur et ordinate amamus nosmetipsos ut quibus volumus quietem perfectae beatitudinis; recte et ordinate amamus beatitudinem formalem *ut qua* perfecte quiescamus; recte et ordinate amamus beatitudinem obiectivam, id est Deum ipsum, *ut in quo* uno conquiescamus tanquam in fontali bonitate et bono bonorum omnium. - At forte nondum penitus quiescit animus, et nova sequitur instantia.

Dices itaque tertio: *Nihil iuvat dicere, Deum amari propter nos tanquam propter finem cui. Nam et divitias et opes et quaslibet fortunas homo sibi vult ut fini cui, ct semetipsum magis appretiatur quam ista omnia. Ergo a pari, amando Deum mihi ut fini cui, magis appretiative me amo quam Deum; in quo quidem summa est amoris perversitas et deordinatio.*

Respondeo negando assumptum. Ad probationem additam, *dist. antec.* Homo magis appretiatur semetipsum quam omnia bona supradicta, praecise et formaliter quia illa vult sibi ut fini cui, *neg. antec.* Praecise et formaliter quia cum excludatur ex natura rei omnis alia ratio amandi illa, eo ipso illa vult sibi ut fini etiam cuius gratia, *cone. antec.* At vero in amore concupiscentiae quo Deum prosequimur, eadem exclusio procul dubio non est; unde negatur paritas et totius consequentia argumenti.

Et re quidem vera, divitiae et opes et fortunae suapte natura appetibilia non sunt nisi quia homini utcumque bona sunt,

(1) Gonet, Man. Tract. 8, c. 12.

et ideo in homine ı upiscente illa, simul cum ratione finis cui, necessario concurrit et ratio finis cuius gratia, praesertim cum ista longe infra hominem sint, et gratia hominis facta sint ut eum in prosecutione sui finis iuvent. Itaque, si per amorem concupiscentiae quo Deus amatur ut bonum nostrum, similiter removeretur atque excluderetur omne aliud motivum amandi Deum, quasi nimirum amabilis esset Deus pure et adaequat· quia bonum hominis est, tunc forsitan vigeret paritas, et in ordine amoris amans esset ut finis, Deus ut ad finem. At nihil certe sequitur, si motivum perfecte et gratuito amandi non excludatur. Denique, ad appretiationis comparationem semper oportet ut utrumque appretiatorum comparetur secundum adaequatam appretiabilitatis rationem quam in appretiantis aestimatione habet. Impossibile igitur est ut in eo actu in quo abstrahit quidem a motivo perfecti amoris Dei, sed non excludit illud, homo seipsum magis appretietur quam Deum. De quo vide tractatum de Poenitentia, Thes. 14, § 2 ad 2"‘‘.

Dices denique quarto: *Esto quod in amore concupiscentiae homo non amet se supra Deum, at certe nondum amat Deum supra se. Ergo saltem impossibile est ut eiusmodi amor pertineat ad virtutem theologicam, de cuius ratione est ut adhaereat obiecto suo super omnia.*

Respondeo : *Dist. antec. Homo* nondum amat Deum amore benevolentiae, nec plus quam semetipsum, nec quolibet *alie modo, cone. antec.* Nondum amat Deum amore concupiscentiae, plus quam semetipsum eodem concupiscentiae amore amatum, *nego suppositum.* Nam in amore *concupiscentiae ipse concupiscens* nequaquam se habet ut obiectum, nec ut *obiectum quod, nec* ut obiectum propter quod, sed *solum* ut *subiectum* cui. *Ad* sub· iectum autem cui, habetur amor non concupiscentiae, sed benevolentiae, ut dicit S. Thomas in 1-2, *Q. 26,* a. 4. *Unde rursus negatur argumenti consequentia,* quia virtus *theologica adhaeret* quidem obiecto suo super *omnia, sed remanendo semper in formali* ratione sub qua ei adhaerere nata est. Oportet ergo ut concupiscentiae amor *qui in spe Christiana* involvitur, adhaereat Deo super omnia concupiscibilia, minime vero super omnia dili-

gibilia, cum huius amoris non sit diligere, sicut nec spei credere, nec fidei sperare, atque ita porro (1).

Omnibus igitur modis apparet nullam esse in amore concupiscentiae erga Deum deordinationem. Quod quidem uno hoc argumento efficacissime demum demonstratur. Unumquodque enim ordinate amatur secundum rationem bonitatis quae in ipso est. In Deo autem duplex invenitur bonitatis ratio: ratio nimirum bonitatis qua est summum bonum absolutum, tum ratio bonitatis qua est summum bonum nostrum. Sub utraque ergo ratione ordinato amore eum prosequimur, et nedum unus amor sit in detrimentum alterius, ambo potius sese mutuo iuvant, ut per sequentia videbitur.

§ 2.

At non satis est ad rationem virtutis, ut nihil inordinatum in se contineat, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum. Unde spes humana nusquam inter virtutes computatur, sicut nec fides. Non quod, uti evidenter constat, fides vel spes humana semper deviet a regula honestatis, sed quia nunquam determinatur ad verum vel ad bonum, quantum est ex vi sui obiecti formalis. Praeterea habere fidem et spem de his quae subduntur humanae notitiae vel potestati, non est nisi imperfecti, et ita quidem ut nulla ex parte dispositio perfecti ibi eluceat (2).

In ipsa autem spe theologica ratio virtutis verificatur, non praecise secundum quod spes theologica ponit desiderium Dei ut in beatitudine possidendi, (nam simplex desiderium totum est de futuro, et est proprium illius qui adhuc distat a bono), sed secundum quod ponit *praesentem inhaesionem ad Deum, cuius*

(1) Ex iisdem considerationibus apparet, nequaquam hic applicari vulgatum *axioma, propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Nam iuxta superius dicta, axioma veritatem non habet, nisi hoc sensu acceptum ; propter quod, ut et quia tale, unumquodque tale, etc. Eatenus ergo locus ei esset in praesenti, quatenus propter nos concupitos esset a nobis ipsis concupitus Deus. Sed hoc est ridiculum, quia nemo se habet ad semetipsum ut concupitum, sed solum ut cui concupiscit.

(2) Cf. S. Thom. 1-2, Q. 62, a. 3 ad 2um.

auulM >i'i viridi Kx enim parle vere eat ilivpo- «itio perfecti, quia i b'.< vel maxime perfectio hoanms conairtit, ut adhaereat Deo. .VI o m S. Thomas in Q. disp, de spe, art. ı ad 4"'": «Spes secundum quod refertur ad materiale obiectum «est dispositio inq · rfccti, quia quod speratur, nondum habetur. «Sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium «divinum, sic est dispositio perfecti; *in hoc enim consistit per «fectio hominis ut Deo inhaereat.* Et simile etiam est de fide, «quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae «credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testi- « monio primae veritatis, et ex hoc est virtus». Cui quidem doctrinae auctoritates etiam Scripturarum aperte suffragantur. Ubique enim spei laus inde deducitur, quod per eam homo conjungitur Deo ut firmamento et virtuti suae, ut refugio et adiutori suo. Hinc Psalm. XVII-3 : *Dominus firmamentum meum, et refugiunt meum, et liberator meus. Deus meus adiutor meus, et sperabo in eum. Protector meus, et cornu salutis meae, et susceptor meus.* Et Psalm. LXI-8 : *Ipse Deus meus, et salutaris meus, susceptor meus, non movebor amplius. Verumtamen Deo subtecta esto anima mea, quoniam ab ipso patentia mea. Quia ipse Deus meus, et salvator meus, adiutor meus, non emigrabo. In Deo salutare meum et gloria mea ; Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est. Sperate in eo, omnis congregatio populi, Deus adiutor noster in aeternum.* Et Psalm. XC-I : *Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur. Dicet Domino : susceptor meus es tu, et refugium meum. Deus meus, sperabo in eum... Quoniam in me speravit, liberabo eum, protegam eum quoniam cognovit nomen meum.* Et *lerem. XVll-2: Haec dicit Dominus: Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum, et a Domino recedit cor eius. Erit enim quasi myricae in deserto, et non videbit cum venerit bonum, sed habitabit in siccitate in deserto, in terra salsuginis et inhabitabili. Benedicius vir qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia eius. Quippe ille qui sperat, in* tantum perfectus est, in quantum *attingit propriam regulam, scilicet Deum,* cuius .auxilio innititur.

THESIS XXVIII.

Actus spei Christianae est certissimus ex parte Dei. cuius promissiones non fallunt, et virtus nunquam deficere potest. Est etiam ad iustificationem necessarius eadem necessitate qua est necessaria fides.

§ >.

Proprie loquendo, certitudo est firmitas applicationis ad obiectum intellectus quod est verum. Est igitur essentialiter in sola vi cognoscitiva, et nonnisi secundum participationem quamdam derivatur ad actus voluntatis. « Certitudo invenitur in ali- « quo dupliciter, scilicet essentialiter et participative. Essentiali- « ter quidem invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in « omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem « suum. Secundum quem modum dicitur quod natura certitudi- « naliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudi- « naliter movente unumquodque ad suum finem. Et sic etiam «spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans « certitudinem a fide quae est in vi cognoscitiva » (1). Pçrro duplici certitudini fidei duplex quoque correspondet certitudo in spe. Est enim primo certitudo fidei quae dicitur infallibilitatis, cui in spe respondebit certitudo quam *infruslrabilitatis* vocare possumus. Est praeterea certitudo fidei quae dicitur indubitabilitatis, cui in spe respondebit certitudo quae sat convenienter *inhaesitabilitatis* appellaretur.

Dicendum ergo, spem christianam esse certissimam ex parte sui obiecti formalis quod est Deus fidelissimus in promissis, et in omnipotentia indeficiens; esse tamen incertam ex parte possibilis defectus liberi nostri arbitrii, vel quod idem est. ex parte conditionum quae a nobis requiruntur, uti contra inanem Protestandum fiduciam declaravit Tridentinum (2). Unde scriptum

(1) S. Thom. Q. 18, a. 4.
(2) Trident. Sess. 6, cap. 9 et can. 16.

est i Cor. X-î2: *Qui se existimat stare, videat ne cadat.* Et Philipp. II-I2 : *Cum metu ci tremore vestram salutem operamini* Sed quia unumquodque simpliciter iudicatur secundum suum formale principium, non autem secundum conditiones quae sunt ex parte subiecti requisitae, ideo concludendum est, spem then· logicam esse simpliciter certam, iuxta definitionem Magistri quam affert S. Thomas, Q. 18, a. 4, in arg. Sed contra: *Spes.* inquit. *est certa expectatio futurae beatitudinis.*

§ 2'

De necessitate autem actus spei ad iustificationem, breviter dico quod in eodem ordine invenitur ac necessitas ipsius fidei. Dicit enim Tridentinum, Sess. 6, cap, 6: «Disponuntur autem «ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem «ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes « vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud « in primis, a Deo justificari impium per gratiam eius, per re· « demptionem quae est in Christo lesu, et dum *peccatores se* « esse intelligentes, a divinae iustitiae timore quo utiliter concu- « tiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, «in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter *Christum pro-* « pitium fore ». Et infra, Sess. 14, cap. 4, idem *Concilium docet* contritionem imperfectam cum spe veniae, esse donum Dei quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat.

Caeterum ratio theologica in aperto est. *Adultis enim* necessaria est quaedam conversio ad Deum auctorem justificationis, iuxta illud Zach I-3 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed actualis conversio *ad Deum auctorem* justificationis intelligi omnino nequit absque motu spei sese protendentis in ipsum, tanquam in eum a quo omne donum perfectum, et ipsa justificatio quae semen est futurae gloriae, descendit. Et ideo apostolus fidem definit in ordine ad spem, cum ait: *Est autem fides sperandarum substantia rerum,* quasi fidei necessitatem adstruens secundum quod est spei fundamentum.

QUAEST. XX-XXII.

DE VITIIS SPEI OPPOSITIS

ET DE PRAECEPTIS AD EAM PERTINENTIBUS

Deinde considerandum est de vitiis spei oppositis, de quibus S. Thomas in Qq. 20 et 21. Substantia autem doctrinae sequenti propositione comprehenditur.

THESIS XXIX.

Duo sunt peccata spei theologicae directe opposita, per quae infusus habitus destruitur. Primum est desperatio; alterum est praesumptio qua quis quocumque modo a divina virtute auxiliatrice avertitur. Caeterae vero praesumptionis species quae eiusmodi aversionem non continent, sunt potius praeter, quam contra spem theologicam, et ideo amissionem eius non causant.

Hic nota quod spes concomitanter amittitur per infidelitatem, quia sine fide non potest omnino permanere. Sed de infidelitate satis est dictum in superioribus, et praesens sermo ea sola peccata complectitur quae cum spe theologica directam habent oppositionem.

Primo ergo ponitur desperatio. Est autem desperatio actus quo quis abiicit spem de caelesti beatitudine obtinenda: vel quia eam amplius non reputat bonum arduum desiderabile, et ideo fastidit et contemnit eam ; vel quia eam amplius non reputat bonum sibi possibile, et ideo confidentiam obtinendi deponit, quasi a divina misericordia, pietate, et opitulatione exclusus. Interest autem inter hos duos modos, quia nonnisi in secundo propriissime invenitur desperationis ratio, quae in communi hominum intellectu importat quemdam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes; de eo enim quod sub

desiderio nostro n. -lit, neque «pem neque desperationem habere dicimur, m , Thomas in 1-2, Q. 40. a. 4 ad 3". Et haec quidem, .".mturn est ex usitata vi et ratione nomini-. Nunc autem si de l speratione loquamur secundum quod dicit quidquid spei tlv logicae opponitur per defectum, manifestum est quod comprehendit quoque peccatum quo homo positive fastidit futuram beatitudinem, eamque excludit a desiderio suo. Unde S. Thomas in praesenti, Q. *20,* a. 4, hunc etiam recenset desperationis modum, eique potissimam causam assignat luxuriam dicens : « Ad hoc quod bona spiritualia non sapiant nobis « quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, prae- «cipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus ‹ amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt «delectationes venereae; nam ex affectu harum delectationum «contingit quod homo fastidit bona-spiritualia, et non sperat «ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio «causatur ex luxuria › fl).

Deinde desperationi adiungitur etiam *praesumptio; sed hic* discretione quam maxime opus est. *Praesumptio enim generatim* loquendo, nihil aliud est quam spes quaedam *inordinata, et* huius spei inordinatio esse potest *contra spem theologicam, aut* tantum *praeter.* Est contra spem theologicam, si tollat *formale* obiectum quod est divina virtus auxiliatrix, et hoc contingit dupliciter. Uno modo quatenus divina virtus absolute removetur, sicut si quis speraret seu praesumeret obtinere vitam aeternam solis propriis viribus. Alio modo quatenus divinae *virtuti positive* detrahitur, dum ei attribuitur quod ei *omnino non convenit sicut* si quis praesumeret *obtinere a Deo vel veniam sine poeni-*

(I) Quoad desperationem generatim animadvertes quod etsi sit minus peccatum quam infidelitas vel odium Dei. est tamen *periculosius.* Est, inquam, minus peccatum quam *infidelitas et odium Dei. quia haec* sunt contra Deum *secundum quod in se est; desperatio autem,* secundum quod eius bonum *participatur a nobis.* Est tamen periculosius, quia per spem revocamur a *malis, et inducimur* ad bona prosequenda et ideo sublata spe, irrefrenate homines fabuntur in vitia, et a bonis operibus retrahuntur. Ira S. Thomas, *Q.* so. a. 3.

tentia, vel gloriam cum finali perseverantia in peccato. Utroque enim modo avertitur homo ab eo quod est proprium spei Christianae fulcimentum, ut concludit S. Thomas Q. 21, a. 1 ad 3um. Constat tamen, huiusmodi praesumptionem vix inveniri apud homines, et fere versari intra fines metaphysicae considerationis. Remanent ergo in praxi aliae praesumptionis species quae sunt solum praeter spem theologicam; cuiusmodi est praesumptio eius qui temere sperat id quod absolute non disconvenit Deo, sed tamen non est promissum ab ipso, puta spatium poenitentiae in extremo vitae, et hac de causa ad hoc usque tempus differt poenitentiam, nihilque curat de salute. Et per huiusmodi praesumptionem spem non destrui, satis superque videtur esse manifestum (1).

Sed iam considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem, et videndum praesertim utrum detur in praesenti vita aliquis perfectionis status, a quo actus spei tanquam perfectioni repugnans excludatur. De quo sit sequens propositio.

THESIS XXX.

Actus spei cadit sub praecepto quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. Hinc non datur tam altae perfectionis status in quo ille actus locum amplius non habeat, et ab homine Christiano non debeat sancte et meritorie exerceri.

Hic tangitur error saeculo XVII damnatus in Quietistis et Semiquietistis. Quietistae autem dicti sunt a quiete seu indiffe-

(1) Nota etiam quod quandoque praesumptio dicitur quod praesumptio non est. «Dicendum, inquit S. Thomas, Q. 21, a. 2, ad 3um, « quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae, «ad praesumptionem pertinet, et hoc non diminuit, sed auget peccatum. «Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito «abstinendi a peccato, et poenitendi de peccato, hoc non est praesum«ptionis·, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere vo«luntatem minus firmatam ad peccandum».

rentia circa propriam salutem. Reponebant enim summum Christianae perfectionis apicem ac fastigium in quadam passivitate excludente omne desiderium beatitudinis, omnem activitatem in bonis operibus faciendis, imo omnem resistentiam ad tentatione' et foedissimas etiam suggestiones diaboli. Horum dux fuit Michael de Molinos, cuius propositiones ab Innocentio XI in constitutione *Caelestis Pastor* damnatae sunt tamquam *haereticae, suspectae, erroneae, scandalosae, blasphemae, piarum aurium offensivae, temerariae, Christianae disciplinae relaxativae, eversivae, et seditiosae respective* (x). – Semiquietistae vero abhorrebant omnino a foedis consequentiis quas ex suo principio deducebat Molinos. Adhuc tamen eidem principio quadantenus adhaerebant, pro quanto ponebant statum quemdam habitualem charitatis purae et perfectionis consummatae, in quo iam manet exclusus omnis actus pro motivo habens proprium interesse etiam spirituale, nullamque amplius partem haberet sive timor poenarum aeternarum, sive caelestis beatitudinis desiderium, et qui in hoc desiderio fundatur spei christianae actus. *In his* eminebat Fenelonius Cameracensis archiepiscopus, cuius propositiones ab Innocentio XII in Brevi *Cum alias damnatae* sunt, non quidem ut haereticae, sed tanquam *temerariae, scandalosae, male sonantes , piarum aurium offensivae, in praxi perniciosae, ac etiam respective erroneae* (s). – Haec igitur doctrina, pro ea parte qua derogat obligationi ac perfectioni spei christianae, sequentibus argumentis excluditur.

Et primo quidem excluditur per Scripturae auctoritatem. Ad omnes enim sine exceptione, et ex consequenti ad eos quoque qui altissimas perambulant *perfectionis vias,* pertinet illud apostoli, Rom. XII-9: *Odientes malum, adhaerentes bono, spe gaudentes.* Et rursus, 1 Thess. V-8: *Nos autem qui diei sumus, sobrii simus, induti loricam fidei et charitatis, et galeam spem salutis.* Et rursus, *Tit. II-11: Apparuit gratia Dei Salvatoris*

O) Enchirid.-Banwarth. n. miseq.

(2) Encbirid. n. *1327,* seq. – H»Wmn. controversiae vide apud Wirceburg. ‹le Viri. '▪ *272-*

nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem. Sed et Paulus ipse a culmine perfectionis non excidebat, cum scriberet ad Rom. VUI-25: *Sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra n->3 gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri; spe enim salvi facti sumus.* Unde Ioannes in prima sua epistola III-3, ait quod omnis qui spem beatitudinis habet, *sanctificat se sicut et ille* (Deus) *sanctus est.* Denique petitiones orationis dominicae procul dubio sunt pro omnibus, et non est ibi desiderium expressum quod a summa perfectione sit quovis modo alienum, cum oratio ista a Christo Domino tradita sit tanquam informativa totius nostri affectus, et regula omnium rectarum voluntatum (1). Porro in oratione dominica, postquam petitum est ut sanctificetur nomen Dei, quod pertinet ad affectum charitatis, petitur ut adveniat regnum eius, quod pertinet ad desiderium beatitudinis. « Finis noster Deus est, in quem noster af« fectus tendit dupliciter. Uno quidem modo, prout volumus «gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria «eius; quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in «seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua «diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: *Sancti«ficetur nomen tuum,* per quam petimus gloriam Dei. Secunda «vero ponitur: *Adveniat regnum tuum,* per quam petimus ad «gloriam regni eius pervenire» (2).

Excluditur deinde idem ille error argumentis theologicis. Nam si esset in hac vita aliquis perfectionis status qui spei Christianae exercitium amplius non compateretur, hoc esset vel propter imperfectionem spei, vel propter puritatem charitatis, vel propter requisitam in viris perfectis indifferentiam de propria salute. Atqui singula haec rationum capita removenda sunt, partim qui-

(1) « In oratione dominica non solum petuntur omnia *quae recte «desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut «sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa «totius nostri affectus». Ita S. Thomas in 2-2, Q. 83, a. 9.

(2) S. Thom., ibid.

dem ut ineffica i· l intentae probationis effectum, partir w,
ut falsitatis plena.

In primis ex imperfectione spei nulla conclusio. Re · nim vera spes, qua pa··' 'licit inhaesionem ad Deum, cuius trici potentiae innititur, habet omnimodam virtutis perfecti·.r. uti iam ostensum est, eamque tot tantisque encomiis in Scripturis celebratam, ut si scribantur per singula, ne integrum quidem volumen arbitrer posse sufficere. Qua autem parte importat amorem concupiscentiae erga Deum, imperfecta quidem dicitur comparatione perfectioris amoris benevolentiae sive amicit: c m› nime vero absolute secundum se, quemadmodum aperte constat tum ex dictis in thes. 27, tum etiam ex hoc quod concupiscentiae amor procul dubio manet in beatitudine aeterna, in qua tamen omnis defectus evacuatur, teste apostolo 1 Cor. XIII-i r Restat ergo ut positiva spei imperfectio sese adaequate teneat ex ea parte qua spes dicit desiderium rei non habitae, et prosecutionem boni nondum possessi. Verumtamen huiusmodi imperfectio essentialis est statui viae, et eiusdem prorsus *ordinis cum* imperfectione fidei, quatenus scilicet spes de non *habitis* est. sicut fides de non visis. Eodem igitur pacto quo non datur in hac vita, tam altae perfectionis status in quo non debeat exerceri fides, ita quoque non datur in quo non debeat exerceri spes.

Rursus ex puritate charitatis nihil. Nam puritas *charitatis* in hoc est, quod ab eius proprio actu absit motivum proprii intéresse, aut si de perfecto eius *statu* loqui velimus, in *hoc quod* nihil admittatur de iis quae praeter finem eius sunt, *eiusque* motum nata sunt retardare; non *autem in hoc quod excludantur alii* actus sub eius ordine *exsistentes. Atqui actus spei procul* dubio stat sub fine *charitatis, sicut et ipsa beatitudo quam* prosequitur, praesertim cum beatitudo *exhibeat conditionem* liarn in qua sola praeceptum *diligendi Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine poterit perfecte adimpleri* (l).

(1) « Augustinus *dicit in 1. de perfectione iustitiae, c. S. quod in* • *plenitudine charitatis patriae praeceptum illud implebitur* « *Dominum Deum tadm, etc. cVam cum aliquid adhuc esi cama*

Caeterum ne dicas quod affectus spei est mercenarius, adeoque cum perfectione charitatis incompossibilis, Omnino enim negandum hoc est, si ly *mercenarius* secundum communem acceptionem in malam partem sumatur. Nam mercenarius ille est qui nobilius ordinat ad vilius, puta opera spiritualia ad commoda temporalia (1), non autem qui beatitudinem a Deo exspectat, et hanc ipsam beatitudinem ulterius ordinat ad Deum propter se super omnia glorificandum, proindeque ad Deum sub ratione finis simpliciter ultimi, cuius gratia sunt quaecumque praeter ipsum sunt vel esse possunt. Et ideo, cum dicit apostolus quod charitas *non quaerit quae sua sunt* (2), id quidem intelligendum primo, in quantum charitas actu suo elicito diligit gratuito Deum et proximum, deinde vero in quantum minime permittit ut homo proprium intéresse quaerat inordinato et egoistico modo. At si ordinate volumus proximo bonum, quanto magis nobismetipsis, cum unusquisque ex lege tum naturae tum gratiae semetipsum diligere debeat plus quam proximum.

Neque tandem ulla repetitur ratio ex requisita in viris perfectis indifterentia circa beatitudinem et salutem. Haec enim indifferentia est penitus impossibilis, loquendo de beatitudine prout vere in Deo est (3). Insuper tollit ex natura etiam rei, conditionem absolute requisitam ad charitatem, ut per sequentia videbitur. Denique, frustra esset qui opponeret illud Moysis Exod. XXXII-31 : *Obsecro, peccavit populus iste peccatum maximum: aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti;* vel illud Pauli Rom. IX-3 : *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundum carnem.* Nam si quis bene consideret, in his nihil

« *cupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima* « *diligitur Deus...* Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc «praeceptum; in via autem impletur, sed imperfecte; et tamen in via «tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam «similitudinem ad patriae perfectionem». S. Thom. 2-2, Q. 44, a. 6.

(1) Ioan. X-12, seq.

(2) I Cor. XIII-5.

(3) Cf. S. Franciscum Salesium, Traité de l'amour de Dieu, l. 9, c. 4.

plus est quam emphatica atque hyperbolica amoris expressin, ut hic locum habeat illud Bernardi, Serm. 67 in Cantic, η j : c Affectus locutus est, non intellectus, et ideo non ad intel- « lectum ».

Quanto igitur melius dicemus cum Augustino epist. 140, c. 26, quod iustus consummatae perfectionis ac sanctitatis affi gitur mysticae cruci, in qua illa est latitudo et longitudo et altitudo quam commemorat apostolus ad Ephes. III-17. « *Nam* «latitudo est in eo ligno quod transversum desuper figitur: ho‹ « ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo ‹in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est; ibi ■«enim quodammodo statur, id est, persistitur et perseveratur, « quod longanimitati tribuitur, Altitudo est in ea ligni parte quae « ab illo quod transversum figitur, sursum versus relinquitur, « hoc est ad caput crucifixi, *quia bene sperantium superna ex-* « *spectatio est* * ; exspectatio nimirum aeternae quae in supernis est beatitudinis. Et hoc totum agitur quamdiu in hac nostra peregrinatione fides per dilectionem operatur. « In futuro autem «saeculo perfecta et plena charitas sine ulla malorum tolerantia, « non fide credit quod non videt, nec spe desiderat quod non «tenet; sed in aeternum veritatis incommutabilem speciem con‹templabitur, cuius sine fine quietum opus erit, laudare quod «amat, et amare quod laudat».

CAPUT TERTIUM

DE CHARITATE

Apostolus dicit: *Accessistis ad Sion montem c/ civitatem Dei viventis lerusalem caelestem, et multorum millium angelorum frequentiam.* « Audiamus fratres, et desideremus unde cives « sumus. Patria est Sion, ipsa est lerusalem quae Sion, et huius ‹ nominis interpretationem nosse debetis. Sicut lerusalem inter- «pretatur visio pacis, ita Sion speculatio, id est visio et con- « templatio. Nescio quod nobis magnum spectaculum promittitur, «et hoc ipse Deus est qui condidit civitatem. Pulchra et decora «civitas, quam pulchriorem habet conditorem ! *Te decet irmnus «Deus,* inquit. Sed ubi? *In Sion.* In Babylone non decet. Et- « enim quisque cum coeperit innovari, iam corde in lerusalem «cantat, dicente apostolo: *Conversatio nostra in caelis est. In « carne enim ambulantes,* inquit, *non secundum carnem milita- * mus* » (x). Ergo iam cives sumus sanctorum et domestici Dei, quasi socii effecti pulchrae et decorae civitatis cuius artifex et conditor Deus. Sed ex quo aliquis fuit effectus civis alicuius civitatis, et in boni eius participationem admissus, communis boni amor in eo exigitur. Bonum autem commune caelestis lerusalem est bonum divinum beatitudinis obiectum, et amor huius boni ipsa charitas est, de qua nunc pro posse nostro pertractandum venit.

Ante omnia, rememoranda est distinctio superius tradita inter amorem concupiscentiae et amorem benevolentiae. Amorem dico concupiscentiae quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed secundum quod sibi bonum; amorem vero benevolentiae quo quis amat alterum secundum se, seu propter ipsum met, sicut amicus amat amicum. Et in praesenti quidem, de solo amore benevolentiae sermo esse potest, ac per hoc, a consideratione

(i) August. Enarr. in Psalm. 64, n. 3.

nostra concupiscenti «e amor iam removetur. Porro amor benevolentiae est in primis uniuscuiusque ad semetipsum. Et haec benevolentia pra<supponitur ad omnem aliam, in quantum scilicet omnis alia benevok ntia est qua quis vult alteri bonum sicut et sibi vult bonum ('). Idque vel ratione cuiusdam unitatis qua est aliqualiter unum cum eo, *vel praesertim,* ratione absolutae dependentiae qua ab eo dependet tanquam a causa principe et suprema. Eam porro nunc causam dico, a qua participat omnia, e qua totam trahit exsistentiae et bonitatis rationem, in qua denique proprium bonum continetur magis quam in semetipso. Et tunc etiam benevolentiae amor naturali ordine fertur in talem causam ut in id quod diligitur super omnia: super omnia, inquam, ac per hoc, supra ipsum diligentem, uti profunde exponit S. Thomas in prima parte, Q. 60, a. 5. Sic igitur, ipsa ad nos divini boni communicatio est conditio necessaria ad eum amorem quo Deum plus quam nosmetipsos, tanquam finem simpliciter ultimum cuius gloriae gratia volumus cuncta fieri et esse, diligimus. Consulto autem dixi: *conditio necessaria,* non *motivum.* Non motivum, quia in amore benevolentiae *motivum* amandi nusquam reponitur in bono proveniente amanti ab amato. Conditio necessaria tamen, quia si per impossibile non esset haec Dei ad nos communicatio, deesset quoque *in nobis proportio*

(1) Quomodo amor benevolentiae ad alterum imitetur benevolentiam quam unusquisque habet ad semetipsum, declarat *S. Thomas in III, D.* 27, Q. 2, a. 1: «Amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel «ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae « sui sunt hoc modo se habet, ut primo velit sibi praesens esse quidquid «de perfectione sua est; et ideo amor *includit (desiderium)* amati, quo « desideratur eius praesentia. Secundo homo alia in seipsum retorquet «per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt; et secundum « quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit secundum « quam aliquis amato bona *desiderat. Tertio* homo ea quae sibi appetit « operando sibi acquirit; et *secundum* quod hoc ad *alium exercetur.* beneficentia in amore *includitur. Quarto homo ea quae sibi* bona videntur, implere consentit; ot *secundum* quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur».

habitudinis ad Deum ut diligibilem et diligendum ; Deus siquidem foret nobis penitus extraneus; ad extraneum autem, et in nullo ad nos pertinentem amor esse non potest. Unde S. Thomas in prima parte Q. 60, a. 5 ad 2„m : « Cum dicitur quod ‹ Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, si ly in « quantum dicat finem (1), sic falsum est. Non enim diligit na- « turaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. « Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis (2), sic verum « est. Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, « nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est «Deus». Et rursus in 2-2. Q. 26, a. 13 ad 3nm : ' Deus est ‹ hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non «esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi ».

Nunc autem duplex est communicatio divini boni ad creaturas. Una qua in ordine naturae sese Deus communicat tantummodo secundum quasdam sui participationes ; altera qua in ordine supernatural! communicat etiam semetipsum, ad sui societatem suique ipsius fruitionem nos advocans. Et secundum hanc duplicem communicationem duplex etiam attenditur amor benevolentiae hominis vel angeli ad Deum. Secundum primam quidem, amor *benevolentiae simplicis* qui fuisset in statu naturae purae, terminatus quidem ad Deum super omnia et propter ipsum, sed ad Deum invisibilem qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre naturaliter potest, quique supra cuncta quae praeter ipsum sunt aut concipi possunt, ineffabiliter atque impertransibiliter manet absconditus. Secundum aliam vero communicationem attenditur amor *benevolentiae amicalis,* qui proprio nomine charitas nominatur: amor, inquam, amicitiae prout viget inter eos qui in intima societate convivunt et convivere debent. « Diligere Deum super omnia, « potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod bonum « divinum est principium et finis totius esse naturalis, et sic « amant Deum super omnia, non solum rationalia, sed et bruta

(1) Id est, formale obiectum, seu rationem amandi ex parta amati.
(2) Id est, conditionem ex parte subiecti.

«animalia in quantum amare possunt, quia unicuique part wa- «bilius est bonum totius quam proprium bonum, unde r.atura- « liter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Alio «modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum «quod Deus esi obiectum beatitudinis, et secundum quod ht «quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali «unitate, et talis dilectio est actus charitatis in quem nulla crea- «tura potest sine gratia» (l).

Sed iterum animadverte quod ubicumque dicit S. Thomas, amorem charitatis esse amorem divini boni in quantum est beatitudinis obiectum, ly *in quantum* determinat specialem rationem sub qua bonum divinum per charitatem attingitur; non tamen reponit motivum amoris praecise in hoc quod hoc bonum est bonum nobis. Etenim ipsum divinum bonum in quantum est beatitudinis obiectum, consideratur dupliciter: vel ut summam perfectionem nobis afferens, vel ut in se absolute perfectum, absolute amabile, et per illammet beatitudinem cuius obiectum est, glorificandum. Et priori quidem modo terminat amorem concupiscentiae; posteriori autem modo tantum, amorem charitatis. Distinctionem hanc aperte tradit *ipse* S. Thomas in *Q.* disp, de charit. a. 2, similitudine desumpta ex bono civitatis terrenae, quod quis dupliciter amare potest: uno *modo ut habeatur,* alio modo ut conservetur. Additque quod amare bonum civitatis ut habeatur et possideatur, nondum facit bonum politicum, quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur; quod est *amare seipsum potius quam*

(t) *S. Thom., Q.* disp. *de Spe, a.* I ad 9e1". – *Et in* prima parte, Q, 60, a 5 ad 4um: «Deus secundum quod est universale bonum a quo «dependet omne bonum naturale, *diligitur naturali dilectione* ab uno- « quoque; in quantum vero est bonum beatificans universaliter omnes « supernatural! beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis ». Et m Q. 23, a. 4: «Actus et habitus speciticantur per obiecta. Proprium « autem obiectum amoris est bonum, et ideo ubi est specialis ratio boni, « ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum in quantum ett »beatitudinis *(supernaturalis)* obiectum, habet specialem rationem boni, «et ideo amor charitatis qui est amor huius boni, est speciali. amor. . Unde et cfcaritM «< "«·" 'I

civitatem; sibi enim concupiscit hoc bonum, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem, quod perfectum politicum facit, in tantum ut aliqui propter bonum civitatis conservandum vel amplificandum, se periculis mortis exponant et negligent privatum bonum. «Sic « igitur, concludit Angelicus, amare bonum quod a beatis parti- « cipatur, ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene «se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum « concupiscunt. *Sed amare illud bonum secundum se, ut perma- « neat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc «facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum.* « Et haec est charitas quae Deum per se diligit, et proximos qui «sunt capaces beatitudinis sicut seipsos, et quae repugnat omni- « bus impedimentis et in se et in aliis. Unde nunquam esse potest « cum peccato mortali quod est beatitudinis impedimentum ».

Haec de charitate in generali. Nunc autem specialis disputatio ad quatuor sequentia capita reducitur. Primo de ipsa charitate (Qq. 23-24). Secundo de diligendis ex charitate (Qq. 25-26). Tertio de actibus charitatis (Qq. 27-33). Quarto de vitiis oppositis, et de praeceptis ad charitatem pertinentibus (Qq. 34-44).

QUAEST. XXIII-XXIV.
DE IPSA CHARITATE

Tria hic declaranda veniunt. Primo propria ratio charitatis. Secundo ordo eius ad alias virtutes. Tertio differentia inter charitatem viae et charitatem patriae. Et quantum ad primum doctrina est ut sequitur.

THESIS XXXI.

Charitas est specialis virtus, rationem habens verae ad Deum amicitiae. Cuius obiectum est, formale quidem bonitas Dei in seipso, eaque specificative sumpta secundum quod in supernaturali beatitudine sese communicat; materiale vero, post Deum ipsum, omnis creatura rationalis divinam beatitudinem vel actu vel potentia participans.

Esse veran: ˡr amdam amicitiam Dei ad homines et hominum ad Deum, notissima Sacrae Scripturae testimonia confirmant. Dicitur enim Sap. VII-14: *Infinitus enim thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei.* Et Isai. XLI-3 : *Israel, serve meus, semen Abraham amici mei.* Et Cant. V-16, mystica sponsa de sponso ait: *Ipse est amicus meus, filiae lerusalem ;* vicissimque sponsus sic sponsam alloquitur, II-13: *Surge, amica mea, speciosa mea, et veni.* Sed et toto illo Canticorum libro, divina haec amicitia tam aperte significatur et celebratur, ut liber iste sacri huius amoris epithalamium, et coelestis sacrarum flammarum Deum inter et animam iustam rogus, merito appellari possit i1). Denique in Novo Testamento, Unigenitus omnes suos quotquot futuri erant usque ad temporum finem in persona discipulorum alloquens: *Si quis 'diligit me,* inquit Ioan. XIV-23, *et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et infra XV-15: *Iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Quibus auctoritatibus nihil sane expressius cogitari potest.

Et re quidem vera, amicitiam omnem constituit mutuus benevolentiae amor, fundatus super quadam communicatione in eiusdem consortio vitae, et unius intimitate societatis. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, *secundum quod nobis* suam beatitudinem communicat, iuxta *illud I Cor.* j-9: *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii eius, super hanc* communicationem oportet aliquam amicitiam *fundari.* « Importat « (amicitia), ut in *littera* patet, tres *conditiones,* scilicet benevolentiam, redamationem, et communicationem. Amor enim quo «alicui bonum volumus, cum *mutuo amore, fundatus super ali-* « *qua* communicatione, *puta sanguinis ut inter consanguineos,* ‹ *vel* militiae ut inter *commilitones, etc., habet* rationem amoris

(i) **Gonet,** *de virt.* **c. 13, paragr.** *1.*

«amicitiae. Et si his adiunxeris quod amore illo velimus bonum «alicui propter seipsum principaliter, quod communicatio est in «praecipuis animae bonis, habebitur non solum ratio amicitiae, «sed amicitiae maxime honestae. Et adhuc si adiun <ris quod «communicatio ista consistit in supernaturali consortio divinae « naturae, habebitur ratio amicitiae divinae» p). Indubitanter igitur dicendum quod est divina amicitia, consequi communicationem divinae naturae in creatura rationali, per qu un beatitudinis Dei sumus participes, adhuc quidem in spe quamdiu peregrinamur in via, re autem et actu cum praesentes erimus ad Dominum. Et hoc est fundamentale principium in praesenti, cui nequicquam derogant rationes in contrarium apparentes, quarum facilis et fere obvia solutio est.

Nihil enim valet si dicas: *Amicitia pares aut invenit aut facit. Non ergo est inter inaequales, inter dominum et servum, praesertim vero inter infinite distantes sicut sunt Deus et creatura.*

Respondeo quod amicitia minime requirit aequalitatem aequiparantiae, ut apparet ex hoc quod inter parentes et filios naturalis etiam amicitia est, sed requirit solum aequalitatem proportionis, scilicet ut uterque amicorum operetur ad alterum secundum suam proportionem, ut dicit Angelicus in III, D. 2Ô, a. 3 ad 3"" , addens quod tunc tantum inaequalitas seu distantia amicitiam solvit, *quando non communicant in eadem vita.* Et ideo inter dominum et servum, reduplicative ut tales, amicitia non viget, praecise quia in officio serviendi consortium vitae cum domino non includitur. Nihil tamen prohibet quominus ad servum amicitia sit, non qua servus, sed qua homo est, ut Philosophus ait in 8 Ethicorum. Et sic etiam amicitia est Dei ad homines, non in quantum homines sunt, sed in quantum deiformes per gratiam efficiuntur. Ex tunc enim consequitur quaedam associatio hominis ad Deum, iuxta illud 1 Ioan. 1-7: «Si autem in luce « ambulamus sicut et ipse est in luce, societatem habemus ad « invicem ».

A fortiori nihil concluditur sequenti argumento: *Amicitia*

(1) Caietanus, in 2-2, Q. 23, a. 1.

fertur in amicum profiter ipsum. Sed amor Dei terminari nequii ad creaturam propter ipsam, cum obiectum formale divinae voluntatis non sit nisi bonitas divina et increata. Ergo ex farte Dei, amicitia ad homines nec est nec esse potest.

Respondeo: *Dist. mai.* Amicitia fertur in amicum propter ipsum, ly ‹ propter ipsum » excludente omne motivum proprii interesse, *conc. mai.* Ly « propter ipsum i› excludente etiam amorem alicuius principaliter dilecti, propter quem per se primo amatum alter quoque ametur et in amicum recipiatur, *neg. mai.* Et ex hac distinctione statim apparebit argumentum nullius esse consequentiae. Ita enim Deus rationales creaturas amat et vult propter seipsum, ut illud *propter seifisum* non significet habitudinem ad eum cui provenit utilitas, sed solum habitudinem ad eum propter quem amatum amatur et aliud. De ratione autem amoris benevolentiae solummodo est, quod aliquis sic alterum amet, ut ei bonum velit, eiusque utilitatem procuret, non suam, tametsi ad hunc ipsum gratuitum amorem moveatur amore alicuius alius quod primario et principaliter diligitur. Et sane, ex hoc quod amamus proximum propter Deum principaliter dilectum, minime sequitur charitatem proximi non esse benevolentiam vel veri nominis amicitiam. Hinc S, Bonaventura in Π, D. i, Part. 2, a. 2, q. 1: /Dicendum, inquit, quod finis con« ditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria « sive bonitas, quam creaturae utilitas. Sicut enim patet, *universa « propter semetipsum operatus est Dominus;* sed non propter «suam utilitatem vel indigentiam, quia ait in Psalmo: *Dixt Do- it mino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* « Ergo propter sui gloriam. Non, inquam, propter gloriam augen- ‹ dam, sed propter gloriam manifestandam, et propter gloriam « suam communicandam, in cuius manifestatione et participatione « attenditur summa utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio « sive beatificatio ». Quin imo, ut optime animadvertit Seraphicus in responsione ad ru“, impossibile omnino est ut Deus habeat ad creaturam qualemcumqiie benevolentiam, nisi per hoc ipsum quod creaturam vult propter semetipsum. Et ratio est quia, cum Deus sit bonum per essentiam, ipse est omnis boni

bonum, in cuius participatione consistit uniuscuiusque bonitas et conveniens perfectio. Et ideo non aliter potest procurare utilitatem creaturae, quam ordinando creaturam ad suam bonitatem participandam et manifestandam, ut iure meritoque canat Ecclesia: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. In beneficiis enim nobis collatis divina gloria consistit. Tantum itaque abest quin divino erga nos amori aliquid desit in ordine ad amicitiae rationem, ut omnis amoris gratuiti ille incomprehensibilis amor summum atque imparticipatum exemplar exhibeat.

Sic igitur firma per omnia stat fundamentalis verita , Scripturae auctoritatibus superius demonstrata, nec de admissione hominum in veram Dei amicitiam ambigere licet. Nunc autem amicitia dupliciter sumi potest: primo pro ipsa relatione mutua quae inter amicos viget, secundo pro fundamento huiusmodi relationis, quo quidem modo in praesenti accipitur. Porro fundamentum dictae relationis nullum aliud est ex parte nostra, quam habitus quo diligimus Deum qui nos in amicos dignatur recipere. Rursus, ille habitus amoris vocatur proprio nomine charitas. Ergo a primo ad ultimum, virtus charitatis est amicitia hominis ad Deum, ut art. i huius quaestionis 23 concludit S. Thomas.

§ 2.

His iam praesuppositis, nullius negotii erit assignare obiectum tam formale quam materiale charitatis. Incipiendum autem a formali.

Asseritur in primis, obiectum formale esse absolutam Dei bonitatem in seipso. Et ratio est quia non est excogitabitis rectus amor hominis ad Deum qui non habeat pro motivo bonitatem ipsius Dei ('). Ergo, vel bonitatem Dei secundum quod

(1) Cave tamen ne exinde concludas, amorem quoque Dei ad hominem habere pro motivo ipsius hominis bonitatem. Sequela enim nulla est, quia amor Dei causât bonitatem in rebus, nedum ex bonitate rerum

est bonus nobis, l bonitatem Dei secundum quod in seipso \ bonus est. Atqui haritas non habet pro motivo bonitatem Dei consideratam per ordinem ad nostrum bene esse, uti ex hactenus dictis satis uperque constat. - Praeterea, ipsum nomen charitatis excellentem quamdam perfectionem amoris importat. «Charitas dicitur, inquit S. Thomas in III, D. 27, Q. 2, a. t, eo «quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem ponat « amatum ». Et alibi : « Differenter significatur actus per ista tria «(amor, dilectio, charitas). Nam *amor* communius inter ea est; « omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso. «Addit enim *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, «ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, « sed in voluntate tantum, et in sola rationali creatura. *Charitas* « autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in « quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum « nomen designat p) ». Est igitur charitas amor excellens et perfectus. Amor autem perfectus non est nisi epuratus a motivo proprii interesse, quia amor quo quis sibi ipsi aliquem amat, non est amor simpliciter, sed secundum quid tantum, ut per se constat (2). Relinquitur ergo ut absoluta Dei bonitas dicatur solum verum charitatis formale obiectum. – Denique oportet ut sit aliqua virtus theologica attingens Deum sub ratione finis ultimi, seu boni supremi super omnia diligendi, *ad* quod *scilicet* glorificandum cuncta referantur. Haec autem virtus non est fides quae attingit Deum sub ratione veri. Neque etiam spes, quae etsi attingat ipsum sub ratione boni, non tamen boni absoluti, et nondum importat amorem quo Deum plus quam nosmetipsos diligimus. Nulla igitur virtus est praeter charitatem, respiciens Deum ut finem simpliciter ultimum, cuius glorificationis gratia volumus esse omnia nostra, et *quidquid in* nobis perfectionis ac

determinetur. Explicatio autem patet ex dictis paulo supra in responsione ad secundum argumentum.

(1) S. *Thom. is. Q. 36,* a. 3.

(2) Ibid. a. 4.

beatitudinis esse potest (1). Unde eadem semper sequitur conclusio, bonitatem scilicet absolutam Dei esse formale charitatis obiectum.

(i) Haec omnia si quis recte consideret, habebit unde dijudi t quid sentiendum sit de nova illa opinione a Vincentio Bolgeni introducta, et a nonnullis recentioribus theologis probata (Gury-Ballerini Tom. i, n. 217, in nota), secundum quam amor qui nos rapit *in Deum ceu bonum nostrum,* foret amor perfectae charitatis. Principale eoruir argumentum est: «Quia per amorem qui eum rapit in Deum ceti bonum «nostrum, homo reipsa non attrahitur nisi bonitate divina, dumque in « hoc potius quam in quovis alio bono, beatitudinis suae obiectum «quaerit, insitus iam apparet amor ille appretiative summus qui proprius «est charitati, et quo Deum concupiscit super omnia». Sed contra est, quod ex tribus his rationibus, prima nihil probat, secunda falsum dicit, tertia probat oppositum eius quod probare intendebat.

Prima, inquam, in qua dicitur quod *amando Deum ceu bonum nostrum, homo reipsa non attrahitur nisi bonitate divina,* intentum non probat. Nam, ut dictum est supra, ubi de virtutibus theologicis in genere et ternario earum numero (Thes. 1), bonitas divina dupliciter consideratur : vel secundum quod est summum bonum nostrum, aeternam nobis felicitatem sui fruitione afferens, et sic est obiectum *spei;* vel secundum quod est summum bonum absolutum propter se super omnia amandum, et sic est obiectum *charitatis.* Quamdiu ergo sistitur in *bonitate divina* sine addito, nihil dicitur quod commune non sit utriusque virtutis obiecto, et ideo argumentum hinc deductum pro amore charitatis non concludit.

At peiori vitio laborat secunda ratio in qua dicitur quod, *dum homo in bono divino potius quam in quovis alio obiectum suae beatitudinis quaerit, insitus iam apparet amor ille appretiative summus qui proprius est charitatis:* peiori, inquam, vitio laborat ratio ista, quia non solum non concludit, sed et abhorret a vero. Nam certe, ut alia nunc brevitatis gratia praetermittam, id saltem in propatulo est, quod scilicet in amore illo quo amamus Deum praecise in quantum nobis ipsis provenit ab eo bonum, nondum apparet amor quo a nobis ametur supra nosmetipsos, prout requiritur in amore charitatis. Quod etiam evidenter attestantur difficultates omnes contra rectitudinem actus spei superius excussae in thesi 27 Recole ibi dicta.

Tertia denique ratio quae dicit praedictum amorem esse *amorem quo homo Deum concupiscit super omnia,* verum quidem dicit, sed probat oppositum eius quod probare intendebat. Intendebat enim probare amorem charitatis, id est, *dilectionis et amicitiae,* et conclusio

At bonitas D<- qua est in seipso bonus, dupliciter iterum consideratur : vel ut finis naturalis, id est sub ea formalitate su' <jua in ordine naturae pei creationem et gubernationem universi sese diffundit; vel ut finis supernaturalis, id est sub ea ratione sub qua in divina bcatitudine sese communicat. Statim autem apparet quod charitas, utpote amor amicitiae ad Deum, hoc altero modo respicit bonum divinum, videlicet secundum quod est commune bonum beatae civitatis coelestis lerusalem, cuius iam sumus participes per gratiam, iuxta illud Ephes. II-i9: *Sed estis cives sanctorum et domestici Dei.* Unde S. Thomas, Q. 23, a. 4 : «Actus et habitus specificantur per obiecta. Proprium autem « obiectum amoris est bonum, et ideo ubi est specialis ratio « boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum in «quantum est beatitudinis (supernaturalis) obiectum, habet spe- «cialem rationem boni, et ideo amor charitatis qui est amor « huius boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis « virtus ». – Et de obiecto formali hactenus satis.

§ 3.

Nunc de obiecto materiali sine difficultate ostenditur quod sit, post Deum ipsum, omnis creatura rationalis vel actu vel potentia divinam beatitudinem participans.

In quo quidem praeobservare oportet quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus,

expresse perducitur ad amorem *concupiscentiae.* Atqui aliud est concupiscere, et aliud diligere. Et ly *super omnia aliud* importat, dictum de eo quod diligitur, aliud vero, dictum de eo quod concupiscitur. Primo modo importat super omnia dilecta et diligibilia, adeoque et supra nostnetipsos. Alio modo importat super omnia concupita et concupiscibili.., adeoque supra ea tantum quae sunt a nobis distincta, cum nemo possit se habere ad semetipsum ut concupiscibile vel concupitum, sed solum ut cui concupiscitur.

Omnibus ergo modis reiicienda novella theoria quae tota quanta in aequivocationibus posita est, et omnimoda confusione eorum quae accurate sunt distinguenda.

quando eum ratione proprii eius boni diligimus. Ratione vero alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se. diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quantum ei attinent; sed tamen in omnibus illi ‹ st una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius quem ratione sui diligimus, quemque quodammodo in omnibus aliis dili. imus. Sic igitur, cum proprium charitatis motivum sit bonum divinum secundum quod in societate supernaturalis beatitudinis est communicatum et communicabile, oportet ut ratione Dei per se dilecti, diligamus illos omnes ad quos bonum praedictum aut iam pervenit, aut pervenire potest. Ex quo tandem consequitur, illos omnes ad secundarium charitatis materiale obiectum pertinere.

Hinc iam aliqualiter apparet quomodo amicitia illa quae est hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad eos qui sunt Dei sub formali ratione mox declarata, sese in primis extendit ad ipsum hominem qui charitatem habet; ipse enim inter caetera quae ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit. Sese extendit praeterea ad omnes proximos qui capaces sunt beatae illius cum Deo societatis, super cuius communione charitas fundatur. Et eadem quoque ratione sese extendit ad sanctos angelos quorum concives, cohaeredes, et sodales erimus in resurrectione iustorum ; minime vero ad daemones caeterosque damnatos qui a bono quod respicit charitas, definitive sunt exclusi.

THESIS XXXII.

Charitas, si tamen proprie accipiatur, et non aequivoce tantum pro iis quae qualemcumque similitudinem vel subordinationem ad eam habent, est excellentissima virtutum quae imperat aliis omnibus, eisque dat ordinem ad finem, et pro tanto forma earum recte appellatur.

Charitas proprie et non abusive dicta, virtus est qua diligimus Deum finem supernaturalem propter se, proximum vero

nostrum propter .< attinentiam ad Deum sub eadem ratione finis supernatural h sive obiecti beatitudinis, ut satis declaratum est in proposition praecedenti. Porro omnis alia dilectio proximi, quantumvis supp -natur in se laudabilis et honesta, nonnisi ex abusu vocum appellationem charitatis reciperet. Etenim « Cha- «ritas diligit Deum ratione sui ipsius, et ratione eius diligit « omnes alios in quantum ordinantur ad Deum, Unde quodam <modo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus < charitate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. « Unde manifestum est quod est idem habitus charitatis quo Deum «et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione « sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem per « tineret, puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad «aliquam aliarum quas Philosophus tangit in 8 Ethicorum (')». Haec igitur prima aequivocatio vitanda est. Sed et alia quoque cavenda occurrit, quia quandoque charitati tribuuntur actus earum virtutum quae sub eius imperio sunt, iuxta illud i. Cor. XIII-4: *Chantas patiens est, benigna est,* etc. In praesenti autem sermo est de charitate secundum se, videlicet per ordinem ad actum quem elicit. « Elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum « rationem propriae formae, sicut iustitia recte facere, et tempe- « rantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quo» « ad finem suum advocat (2) ». Nunc ergo, charitatem sic proprie acceptam, esse excellentissimam virtutum, manifeste constat, quia est circa Deum, et nobilissimo ac perfectissimo modo. Equidem fides etiam ac spes attingunt Deum, sed secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni. At charitas attingit Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo ipsa maior est, ut apostolus ait, fide et spe. et consequenter omnibus aliis virtutibus <').

(1) S. Thom. Q. disp. *de* char. a. 4.

(2) S. Thom. ibid. a. 5 ad 3"".

(3) Occurret forsitan novus quidam *virtutum activarum* praedicator dicens, tanto virtutem aliquam esse meliorem, quanto hominem fecit) similiorem Deo. cuius proprium est suis creaturis benefacere et <le quoj dicitur quod *miserationes eius sunt sufier omnia opera eius ;* proindcque

Ex hoc ipso autem quod charitas est circa Deum sub ratione ultimi finis simpliciter, consequitur quod ad eam pertineat caeterarum omnium imperium. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem pro quanto actu§ inferioris ordinatur ad finem superioris. Unde cum ad charitatis finem omnes aliae virtutes ordinentur, ipsa imperat actus omnium virtutum, et exinde dicitur motor earum. Nec tamen satis, nam in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, dat ei et formam, ideoque participatio passiva imperii et ordinationis charitatis est velut forma constituens actus alios in esse virtuoso simpliciter. Et quia virtutes ipsae dicuntur in ordine ad actus formatos, charitas forma aliarum et dicitur et est, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, in quantum omnibus formam imponit secundum modum praedictum.

Bene igitur charitatem gemmam virtutum appellabis, quae caeteras format, illustrat, perficit, eisque ornatum singularem ac venustatem ex sui consortio impertitur. « Haec vestis purpurea « sponsae, optime nitens super byssum castitatis ; aut vestis polymita loseph, omnium virtutum varietate decorata; vel si ma« vis, vestimentum lacob, cuius fragrantia benedictionem Patris « caelestis impetrat. Haec currus igneus sublevans interiorem « hominem in paradisum spiritualem ; bitumen quo Deus Eccle« siae arcam linivit; caementum quo lapides vivi in aedificio spi« rituali connectuntur; filum aureum quo colligantur inter se;

virtutes quas in vita activa ad proximorum utilitatem impendimus, praeponderare ipsi charitati qua Deus diligitur. – Respondeo primo, infinitam Dei perfectionem in hoc praecise consistere, quod sibi ipsi bono infinito, summo amore inhaereat ; unde per charitatem quam maxime Deo assimilamur, tanquam ei per affectum uniti. - Respondeo secundo, quod si considerentur virtutes quae et prout sunt ad alterum, utputa beneficentia, misericordia, aliaeque eiusmodi, istae non sunt maximae nisi ille cuius sunt, sit maximus, nullum supra se habens, sed omnes sub se. «Ei enim qui supra se aliquem habet, maius est et melius coniungi supe« riori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem «qui habet Deum superiorem, charitas per quam Deo unitur, est potior «quam misericordia per quam defectus proximorum supplet». S. Thomas, infra, Q. 30, a. 4.

«caeleste gluten quod animam Deo iungit, et vinculum illud « perfectionis quod felicissimo nexu et homines Deo, et inter se « homines propter Deum eiusque dilectionem coagmentat. Hae· ‹ arundo aurea qua portae et muri caelestis Jerusalem metiuntur. Apoc. XX-15, id est, qua luminis gloriae et beatificae vision « perfectio mensuratur. Haec demum nummus est quo Deus «emitur et comparatur. Venalis est Deus, at quo nummo? Qua « te emit charitate. Quod ergo inter planetas sol, inter elementa « ignis, inter metalla aurum, et inter gemmas carbunculus, hoc «inter virtutes charitas est (1) »,

THESIS XXXIII.

Charitas, etsi eadem numero sit et in patria et in via. adhuc tamen conditionis longe diversae utrobique est, et solum in patria propter praesentialitatem obiecti, ad plenam perfectionem sui actus suique status perducitur.

Virtutem charitatis eamdem numero manere in patria, iam dictum est in superioribus; manet enim eadem formalis ratio obiecti. Nec obstat quod obiectum amoris sit bonum apprehensum, et quod alia sit apprehensio praesentis vitae, alia vero futurae. Nam apprehensio non explicat rationem motivam, sed solum conditionem sine qua non, et charitas non habet pro obiecto cognitionem, sed rem cognitam quae est eadem scilicet Deum sub ratione finis ultimi.

At dicendum nihilominus est, *actum* charitatis in patria, etsi non quantum ad notam specificam, at certe quantum ad modalitatem, quam maxime differre ab actu charitatis viae, differentiamque totam oriri ex differentia inter fidei lumen et clarum diem caelestis patriae, cum Deus amicus facie ad faciem vide bitur. – Nam primo, habebit actus ille in patria modalitatem intensivam omnino diversae rationis ab ea quae nunc est. Aliter enim afficitur quis ad praesentia, et aliter ad absentia. Aliter affi-

(I) Gonet. Man. Tract. S, paragr. 6.

citor ad bonum illud infinitum quod in superclarissima luce gloriae sicuti est resplendet, et aliter ad idem bonum quod nunc inter exilii umbras per solam viam remotionis et excellentiae ex creatis effectibus cognoscitur. Ex quo fit ut licet habitus charitatis in aliquo viatore possit esse intensior quam in comprehensore, nunquam tamen actus perfectissimi viatoris ꞁdaequabit actum minimi comprehensoris ; est enim utrobique divo sa quantitatis ratio. Sicut igitur linea, quantumcumque crescat, nunquam attingit quantitatem superficiei, ita prorsus charitas viae quae sequitur cognitionem fidei, nunquam attinget charitatem patriae quae sequitur cognitionem apertam, ut dicit Sanctus Thomas, Q. 24, a. 7 ad 3um. - Habebit praeterea actus charitatis in patria modum absolutae necessitatis, oppositum modo libertatis qui nunc est. Modum autem necessitatis dico, tam in specificatione quam in exercitio, eoque continuo et interminabili, quia quantum ad divinum bonum intuitive visum volubiles non erunt nostrae volitiones, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed in nunc immobili aeternitatis erit actualis ardor huius amoris. At longe aliter est in via, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione in ipsum. – Unde tandem tertio, sequetur absoluta inamissibilitas habitus charitatis qui nunc per peccatum semper amitti potest, et idcirco perfectionem sui status, quamdiu in hac vita vivitur, nusquam consequitur.

Ad rem Caietanus in 2-2, Q. 24, a. 7 : « Charitas dupli- « cem habet statum, scilicet naturalem et quasi praeternaturalem. « Status naturalis charitatis est, esse illo modo et ea perfectione « qua est in caelesti patria. Status autem quodammodo praeter- « naturalis est, esse sicut est in vita hac. Probantur haec. Et « naturalitas quidem charitatis in patria patet ex ipsa natura « charitatis, qua est amicitia inter hominem et Deum consequens « communicationem deiformitatis. Constat enim quod amicorum «est convivere et condelectari, quae in sola patria inter homi- « nem et Deum inveniuntur. Quod vero in hac vita praeternatu- « raliter quodammodo sit charitas, patet ex hoc quod charitas ‹ via nominatur ab apostolo dicente: *Adhuc excellentiorem viam*

vobis demonstro. Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus. Nec habemus manentem civitatem, sed futuram inquirimus. Constat autem quod non solum cives in peregrinatione et via, sed etiam naturalia, cum « moventur ad sua loca, aliquid habent praeternaturalitatis ad- « iunctum, scili- i esse extra locum suum. Exsistente igitur du- «plici charitatis statu, consequens est ut duplex quoque sit il- « lius perfectio, quatenus unicuique statui propria consonet per- « fectio. Et quoniam neutrius status perfectio consistit in indivi- sibili, sed latitudinem habet, (nam charitas in via augetur. « et in paterna domo mansiones multas habet), oportet utri- « que perfectioni latitudinem consonam, quantitatemque spiri- « tualem convenire. Et quoniam status viae et patriae non «unius et eiusdem, sed diversarum rationum sunt, idcirco per- « fectiones consequentes eos, diversarum quoque rationum esse « oportet. – Difficultas huius rei consistit in assignando quo- « modo sunt diversarum rationum perfectio charitatis in via et « perfectio charitatis in patria. Et quoniam de patria nihil scimus « nisi quantum Dominus narravit in scripturis populorum et prin- « cipum qui fuerunt in ea, ex his quae audimus, novimus quod per- « fectio viae habet se ad perfectionem patriae ut perfectio puerilis ad «virilem, dicente apostolo ad hoc propositum: *Cum essem par- vulus, loquebar ut parvulus,* etc. Et rursum quod se habet « ut lux diei in statu augmenti ad diurnam, dicente Salomone, « Prov. IV-18: *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, et « crescit usque ad perfectum diem.* Habemus siquidem ex his «quatuor. Primo diversam rationem perfectionis. Secundo, per- « manentiam utriusque perfectionis simul. Tertio, augmentum « secundum perfectionem viae. Quarto, quod quantumcumque « augeatur, semper est simpliciter minor charitate patriae. - « Diversa imprimis perfectionis ratio patet ex hoc, quod licet « natura pueri et viri, et similiter lucis matutinae et *perfecti* diei, una et eadem sit, perfectio tamen naturae in pueritia et virilitate diversarum est rationum, ut experientia teste probat apostolus. Et simile patet de lucis diverso statu. Nam quod perfectioni prioris status attestatur, imperfectionis esset in sue

«cedente statu, ut patet. – Permanentia autem, evacuatis his . quae imperfectionis sunt, clare liquet. Nam eadem natura cum « eo perfectionis (simpliciter) quod in pueritia acquisivit, per- « manet in viro; et eadem lux, evacuata admixta imperfectione, « in die perfecto invenitur, ut iuxta apostolum charita.. nunquam « excidat, sed cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod «ex parte, id est, quod imperfectionis est. – Augmentum, durante « via, manifeste quoque habetur, si advertimus quod durante pueri- « tia, semper habet homo quo crescat, et similiter durante statu « matutinali, semper habet lux quo crescat. Et quemadmodum « implicat hominem in pueritia, et lucem mane, non posse am- « piius crescere, ita charitatem in statu viae non posse augeri. « Iam enim non esset in via, sed in termino, sicut nec homo «in pueritia, nec lux in mane. - Et ex hoc patet quartum, sci- « licet quod quantumcumque charitas augeatur in via, nunquam « pervenit ad perfectionem patriae, quia alterius rationis sunt et « istae perfectiones. Sicut nec lux matutina potest adaequare se- « eundum aliquam intensivam sui perfectionem lucem perfecti «diei, nec perfectio puerilis perfectionem virilem ».

Ergo si de habitu charitatis sermo sit, idem numero manet, quanquam in alio statu. Si autem de actu, intrinsece differt, propter diversae rationis perfectionem et quantitatem, ut declaratum est.

QUAEST. XXV-XXVI.

DE DILIGENDIS EX CHARITATE

Deinde considerandum est de diligendis ex charitate, et de ordine diligendorum. Et primum omnium observare oportet quod charitas est amicitia quaedam, et quod per amicitiam amatur aliquid dupliciter. Uno quidem modo, sicut amicus ad quem amicitia habetur; alio autem modo, sicut bonum quod amico optatur. Et si quidem de hoc secundo amandi modo ageretur, nulla ex creaturis deberet ab amore charitatis excludi. Sic enim ex charitate diligi possunt etiam creaturae irrationales, in quantum

scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem proximi. Sic quoque propter paritatem rationis possunt diligi et daemones et damnati, ut praeclare exponit S. Thomas, Q. 25, a. 3 et n. At nunc intendimus id quod sub charitate cadit ut cui charitas vult bonum, et hoc modo manifeste excluduntur non solum irrationalia, verum etiam spiritus omnes a divino bono finaliter excommunicati, utpote incapaces beatitudinis aeternae super cuius communicatione tanquam super necessaria conditione charitas fundatur. Relinquuntur ergo diligenda ex charitate alia quae enumerat Augustinus). 1 de doct. christ, c. 23, et de quibus sit sequens propositio.

THESIS XXXIV.

Quatuor sunt ex charitate diligenda. Aliquid quod supra nos est Deus. Alterum quod nos sumus, anima propria. Tertium quod iuxta nos est, proximus. Quartum quod infra nos est, proprium corpus.

Unum sane est atque sibi semper identicum formale obiectum charitatis. Est tamen in diversis diversa ad illud unum habitudo, sicut etiam videre est in caeteris quae ad unum sunt, vel ab uno. Nam sanitas exempli gratia, est obiectum formale medicinae, et unius est in se rationis formalis; at non una est habitudo sanorum ad sanitatem, quia diaeta est conservativa eius, purgatio restitutiva, homo susceptivus, atque ita porro. Similiter itaque accidit in proposito. Formalis enim charitatis ratio est *divina bonitas ut obiectum glorificationis in aeterna beatitudine cuius particeps homo efficitur.* Ad hanc autem rationem formalem aliter comparatur Deus qui est per identitatem *divinum* bonum beatitudinis obiectum ; aliter ipse homo vel in re vel in spe particeps beatitudinis; aliter proximus in hac participatione ei consociatus; aliter denique corpus ad quod beatitudo nonnisi per quamdam redundantiam refunditur. Et sic distinguuntur illa quatuor quae in praesenti communiter enumerant theologi. « Est

«enim, inquit S. Thomas in Q. disp, de char. a..7, aliquid ha-« bens beatitudinem per suam essentiam, et hoc est Deus. Et «aliquid habens per participationem, et hoc est creatura ratio-« nalis, tam illa quae diligit, quam aliae creaturae quae ei as-‹ sociari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est «ad quod pertinet habere beatitudinem aeternam per solam re-« dundantiam quamdam, sicut corpus nostrum quod glorificatur « per redundantiam gloriae ab anima in ipsum. Unde diligendus «est ex charitate Deus radix beatitudinis: quilibet autem homo «debet seipsum ex charitate diligere ut participet beatitudinem; «proximum autem ut socium in participatione beatitudinis; cor « pus autem proprium secundum quod ad ipsum redundat bea-«titudo>. Et haec quidem ad generalem conclusionis demonstrationem satis valent. Nunc autem, quia circa unumquodque ex illis tribus quae post Deum enumerata sunt, speciales occurrunt vel dubitandi vel inquirendi rationes, ad singula in particulari descendendum.

§ 1.

Et primo quidem, quantum ad hoc quod homo dicitur debere seipsum ex charitate diligere, venit difficultas eo quod charitas amicitia quaedam est, et non apparet qua ratione uniuscuiusque ad semetipsum amicitia esse possit. In contrarium vero stat auctoritas Evangelii, Matth. XXII-39: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Nam certe proximus ex charitate diligitur. Ergo et semetipsum ex charitate debet homo diligere.

Huius porro quaestionis ambiguitatem solvit S. Thomas dicendo quod de amicitia dupliciter possumus loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiae, et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius cap. 4 de divin, nom., quod amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione ad alterum. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae. In hoc

enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad η·· ▮ ico dii itui cabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum; sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliqu i maius, scilicet ir.t ilectus. – Alio modo possumus loqui de amicitia secundum propriam rationem *amicitiae huius,* scilicet cha ritatis, quae est amicitia hominis ad Deum, et ex consequent ad ea quae sunt Dei, inter quae etiam est ipse homo qui charitatem habet. Et sic, inter caetera quae ex charitate diligit hom< quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Considera ergo quod dilectio qua unusquisque *ratione sui* seipsum diligit, vera quidem dilectio est, sed non dilectio charitatis, quanquam sit ordinabilis ad ipsam sicut omnes aliae dilectiones humanae, iis tantum exceptis quae super peccatum fundantur. Aliud tamen est quod dilectio aliqua sub ordine et directione charitatis exsistat vel exsistere possit, aliud vero quod sit ipsa dilectio quam elicit charitas f1). Sic igitur, dilectio sui ipsius non est ex charitate eliciente, nisi sit sui ipsius ut pertinentis ad Deum principaliter dilectum, et hoc modo non deest conditio alteritatis quae ad omnem amicitiam requiritur.

S 2-

Nunc quantum ad proximum (2), nulla specialis occurrit quaestio praeter illam quae est de dilectione inimicorum ; quomodo nempe haec dilectio cadat sub necessitate praecepti, et quomodo sub perfectione consilii tantum. Rem dilucide aperit S. Thomas in Q. disp, de Char. a. 8, ut sequitur.

(i) «Cum amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum commu« niter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod «speciale bonum obiectum. Sicut amicitiae naturalis quae est ad con« sanguineos, proprium obiectum est bonum naturale secundum quod «trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum «civitatis. Unde et charitas habet quoddam speciale bonum ut proprium «obiectum, etc.». S. Thom., *Q.* disp, de char. a. 7.

(2) Quomodo proximi *nomine* veniant et sancti angeli elegantissime exponit Augustinus l. 1 de doctr. christ, c. 30.

Proprium et per se obiectum charitatis est Deus, ct quidquid ex charitate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet, sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiamsi sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, in quantum sunt ab ipso creati et capaces beatitudinis quae in fruitione ipsius consistit; unde manifestum est quod ratio illa dilectionis quam respicit charitas in omnibus invenitur. Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet, et aliud quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii, si praetermissa dilectione in odium convertamur, eo ipso id quod est ratio odii praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Proinde, quisquis odit inimicum suum, habet inimicitiam illius praeponderantem in corde suo amori divino, et ex consequenti magis diligit bonum quod sibi per inimicum subtrahitur, quam Deum. Diligere autem aliquod bonum creatum plus quam Deum, est contra praeceptum charitatis. Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos.

Sed nunc considerandum quod cum ex praecepto charitatis teneamur proximos diligere, praeceptum non se extendit ad hoc quod quemlibet proximum diligamus in speciali, aut unicuique specialiter benefaciamus, quia hoc esset impossibile. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione coniuncti sunt, nam omnes aliae licitae dilectiones sub charitatis dominio comprehenduntur. Unde dicit Augustinus l. i de doctr. christ, c. 28 : « Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro « locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus « constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim, si « tibi abundaret aliquid quod dari oporteret, nec duobus dari « posset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indi« gentia vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius « faceres quam ut sorte legeres, cui dandum esset quod dari «utrique non posset: sic in hominibus quibus omnibus consu-

«Iere nequeas, pro | | habendum est, prout quisque tibi temporaliter colligatio .dhaerere potuerit». Ex quo patet quod non tenemur ex eho it,itis praecepto, ut dilectionis affectu vel operis effectu nw·<··. 'ir *in speciali* ad eum qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco et tempore, ut pote si videremus eum in aliqua necessitate in qua sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen ab affectu charitatis quo omnes proximos diligimus et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur. utputa illos qui sunt in India vel in Aethiopia.

Cum igitur ad inimicum in quantum huiusmodi nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio charitatis, ex necessitate praecepti tenemur diligere eos *in communi,* et affectu et effectu; *in speciali* autem quando necessitatis articulus immineret. Sed quod homo peculiarem affectum et effectum dilectionis quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis etiam exhibeat propter Deum, hoc non cadit sub praecepto. Pertinet tamen ad cumulum perfectionis, quod sola charitas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et charitas et specialis dilectio. Sicut enim perfectior est ignis virtus per quam non solum propinqua, sed et remota calefiunt, ita et perfectior est charitas per quam non solum ad propinquos sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movemur I1). Quae omnia, utpote satis in aperto, ulteriori explicatione non indigent.

(t) Hanc eamdem comparationem adhibet S. Thomas in Summa, Q. 27, a. 7, ut declaret quomodo dilectio inimicorum, etsi praeemineat dilectioni amicorum ex parte rationis diligendi, non tamen ex parte eorum qui diliguntur, aut *fervoris quo* diligi debent. Et sane, tanto ostenditur fortior in nobis ratio diligendi quae est propria charitatis. quanto propter ipsam difficiliora implemus, sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto minus combustibilem comburere potest materiam. Sed sicut idem ignis, quantumvis ad remotissima se extendat, adhuc tamen in propinquiora fortius *agit* quam in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit coniunctos quam remotos, et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata, est ferventior et melior quam «dilectio inimicorum.

§ 3·

Tandem de dilectione proprii corporis venit dubium quia pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, a nobismetipsis.

Ad hoc tamen facile dicitur quod non ponitur (j is diligendum ex charitate quasi condivisum a toto, sed quasi condivisum a nobiliori parte quae est anima, in quantum scilicet non in eodem gradu venit dilectio qua homo debet seipsum diligere secundum animam et secundum corpus. Nam amicitia charitatis, ut dictum est supra, habet pro fundamento communicationem beatae vitae, quae quidem vita est in triplici relatione ad habentem charitatem. Est enim in Deo sicut in principio diffundente hanc vitam; in amante ipso sicut in participante illam, et in proximo eius sicut in comparticipe. Insuper participatio est duplex et longe diversae rationis in anima et corpore. Recte ergo distinguitur proprium corpus a propria anima in iis quae ex charitate diligenda sunt, idque praesertim ut de integro teneatur charitatis ordo de quo Augustinus l. i de doctr. christ, c. 27 : * Ille iuste et sancte vivit qui rerum integer aestimator est. Ipse « est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat « quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, «aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aeque di- « ligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel « amplius, quod aeque diligendum est. Omnis homo in quantum « homo est, diligendus est propter Deum. Deus vero propter « seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, am- « piius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item am- «piius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia « propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum « alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus, «per animam vivit qua fruimur Deo

Sed de ipso charitatis ordine quem exponit S. Thomas in integra quaestione 26, paulo diligentius considerandum est, et ad hoc pertinet thesis sequens.

THESIS XXXV.

Ordo charitatis imprimis in eo est ut Deus diligatur super omnia simpliciter. Quoad caeteros vero, vel attenditur quantitas boni ad quod diliguntur, vel quantitas dilectionis qua diliguntur. Et primo quidem modo ordo charitatis est secundum ordinem coniunctionis dilectorum ad Deum ; alio vero modo est secundum ordinem coniunctionis eorumdem ad ipsum diligentem.

Charitatem id habere prae caeteris virtutibus, ut in ea ordo consideretur, satis manifeste perspiciet quisquis in propriam rationem obiecti eius vel leviter intenderit. Speciatim vero, primo etiam intuitu videbit quid in hac parte distet inter charitatem et fidem. Fides enim pro obiecto habet verum, in quo quidem, si loquamur de veritate formali quae in adaequatione intellectus et rei consistit, nullam differentiam reperire est secundum magis et minus. Non ergo relinquitur locus credendi quaedam ut veriora, quaedam vero ut minus vera. Insuper motivum formale quod est divina auctoritas, aequaliter atque indifferenter omnibus revelatis applicatur, cum non sit minoris auctoritatis *Deus, minusque* fide dignus in revelando minima etiam facta historica, quam in revelando altissima mysteria. Neque ergo relinquitur locus credendi firmius unum revelatum prae alio revelato. Remanet itaque solus ordo qui est secundum ontologicam nobilitatem obiectorum materialium, vel habitudinem eorumdem ad unum principale obiectum attributionis. Hoc autem non facit aliqua magis credibilia seu credenda quam caetera, sed facit tantum ut maiori minorive necessitate cadere debeant sub nostra cognitione, et consequenter sub *explicita fide credentis,* quemadmodum sat fuse in superioribus expositum est. At charitas habet in primis pro obiecto bonum : bonum autem est in rebus secundum magis et minus, ut constat. Insuper motivum formale est

bonum divinum beatitudinis obiectum, ad quod diversimode attinent et diversimode comparantur quaecumque cadunt sub comprehensione charitatis. Et hoc facit ut ibi locus sit *cuidam ordint magis minusve diligibilium,* secundum relationem ad primum principium huiys dilectionis, quod est Deus.

Hinc in Sacra Scriptura aperte nobis exprimitur <.r«l. · quatuor diligendorum ex charitate. Nam cum Matt. XXII-37, mandatur ut *Deum ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem ibidem mandatur ut aliquis diligat proximum *sicut seipsum,* praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam, cum 1 Ioan. III-16, mandatur quod *debemus pro fratribus animam ponere,* id est vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam, cum Galat. VI-10, mandatur ut *operemur bonum, maxime ad domesticos fidei,* et cum 1 Tim. V-8, vituperatur *qui suorum, et maxime domesticorum, curam non habet,* datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere f1).

Et haec quidem generalem doctrinam de ordine charitatis explanant. Sed cum ad singula descenditur, non desunt quae adhuc maneant obscura. Et primo declarationem requirit dilectio qua Deus super omnia et super nosmetipsos diligendus asseritur. Secundo speciali expositione indiget propria ordinis ratio quantum ad creaturas post Deum ipsum ex charitate diligendas.

§ i·

Et quoad primum ratio dubitandi esse posset quia unumquodque diligitur in quantum est proprium bonum, iuxta receptum axioma: *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium.* Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis

(1) S. Thom. infra, Q. 44, a. 8 ad 2*"".

seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum, et ideo non debet diligere Deum super omnia.

Praeterea dictum est supra, quod amor quo quis diligit semetipsum, est forma exemplaris amicitiae quae habetur ad alios. Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia homini ad seipsum quam ad quemcumque alium, et ita homo magis se debet diligere quam Deum.

Sed contra est vulgatum axioma: propter quod unumquodque tale, et illud magis. Nam amor charitatis talis est, ut propter Deum dilectum cuncta alia diligantur. Ergo oportet ut amore charitatis diligatur Deus plus quam alia cuncta ex charitate diligibilia. Insuper, bonum quod est charitatis obiectum amatur secundum se. Omnibus ergo modis plus ille diligi debet in quo est hoc bonum per essentiam, quam alii omnes in quibus esse non potest nisi per participationem. Unde in argumentis oppositis fallacia latet iam pluries in superioribus confutata, sed pro rei gravitate, magis magisque, quoad fieri potest, patefacienda.

Ad primum ergo, iterum iterumque considerandum est quod cum dicitur unumquodque diligi in quantum est proprium diligentis bonum, ly *in quantum* dupliciter accipi potest.

Uno modo sumi potest ut designans formalem rationem amoris specificativam, seseque habentem in amore sicut se habet in motu terminus ad quem. Et hoc modo falsum est, unumquodque diligi in quantum est proprium diligentis bonum. Absit enim ut ratio obiectiva omnis amoris sit respective ad nos amati bonitas; nam certe amicitia non retorquet in amantem amorem quo prosequitur amatum, et diligimus amicos etiamsi nihil nobis debeat inde provenire, ut dicit S. Thomas in III, D. 29, q. i. a. 3. Hoc etiam est quod iure meritoque reprobant in nonnullis eorum qui contra Quietistas scripserunt: quod scilicet, refutando commentitium illum perfectionis statum in quo nullus iam relinqueretur locus actibus spei seu desiderii propriae beatitudinis. in excessum oppositum visi sint declinare, motivum proprii interesse in ipsamet charitate intromittentes, ac per hoc puritatem amoris quae huic reginae virtutum propria est, prorsus corrumpentes.

Nunc autem, alio modo sumi potest ly *in quantum proprium diligentis bonum:* videlicet, ut designans tantum conditionem affinitatis quae ad omnem amorem, etiam gratuitum et plane desinteressatum, est praerequisita conditio. Sicut i dicerem quod ferrum trahitur ad magnetem in quantum ♦ t collocatum intra sphaeram attractionis eius, ly *in quantum* non designaret vim motivam quae est vis magnetica in ma·· nete existais, sed solum conditionem requisitam ut ferrum inllu: ui ma· gnetico sit obnoxium. In quo quidem exemplo, vis magnetica corresponde motivo formali quod est bonitas amati s‹ ‹nndum se, et situs ferri intra sphaeram attractionis magneticae corresponde! conditioni de proprio diligentis bono, ex qua ille habet ut amorosae attractionis ad dilectum sit susceptibilis. Ad quemcumque enim qui nobis foret penitus extraneus, et ad quem nullo necessitudinis vinculo devinciremur, amore nos affici prorsus impossibile est, iuxta illud S. Thomae in superioribus iam relatum : *Dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.* Hoc igitur modo verum est, unumquodque diligi in quantum est proprium diligentis bonum, et tanto plus debere diligi, utique secundum se, quanto magis verificat rationem proprii boni.

Sed hic sciendum est quod ubicumque est participans et participatum, bonum proprium participantis tripliciter consideratur: primo ut est in eo a quo participat, secundo ut est in ipso participante, tertio ut est in iis quae sunt comparticipantia. Sicut si dicerem quod bonum proprium partis est triplex: primo bonum proprii sui totius, secundo bonum particulare quo ipsamet in esse partis constituitur, tertio bonum aliarum partium quae secum ad idem totum pertinent et ab eodem comparticipant. Atqui bonum proprium partis magis est in toto quam in parte ipsissima. « Et ideo naturali amore pars plus tendit ad conser« vationem sui totius quam sui ipsius. Unde naturaliter ani« mal opponit brachium ad defensionem capitis ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines « seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cuiu»

« ipsi sunt pars » (1). Simili itaque modo in praesenti, charitate diligimus Deum plus quam nosmetipsos, quia, ut dictum est superius, bonum nostrum proprium est per prius in Deo tanquam in fonte et principio totius nostri esse, totius nostrae perfectionis, totius nostrae beatitudinis. Diligimus autem, non ita quod fontale principium nostri boni referamus ad nos, sed e converso, ita quod nos ipsos totos referimus ad fontale totius boni nostri principium Deum. Unde S. Thomas ubi supra: «Quia bonum « nostrum in Deo perfectum est sicut in causa universali prima «et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse, magis natura« liter complacet quam in nobis ipsis, et ideo amore 'benevo«lentiae) naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et « quia charitas naturam perficit, ideo etiam secundum charitatem « Deum supra seipsum homo diligit, et super omnia alia parti« cularia bona» (2). Et sic solvitur argumentum primum.

Ad secundum vero dicendum quod amor quo quis amat seipsum est forma exemplaris amicitiae, quantum ad amicitiam eorum in quibus bonum quod est amoris obiectum, invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem quantum ad amicitiam illius in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius a quo participatur. Adhuc tamen stat quod quantum ad amicitiam istam, naturalis amor sui ipsius sit conditio prior in via generationis. Conditio quidem, quia si proprium bonum in seipso non diligeremus, non possemus diligere illud in suo fontali principio. Conditio vero prior in via generationis, « quia sicut quilibet sibi prius notus est quam alter, et « quam Deus, ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum « est prior dilectione quam habet ad alterum » (3). Et in eodem fere sensu intelligendum est quod dicitur i Ioan. IV-20: *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt.*

(1) S. Thom, in III, D. 29, Q. 1, a. 3.

(2) S. Thom. ibid. Et addit in responsione ad 4um, quod si esset possibile ut ex nostris operibus aliquid Deo accresceret, habens charitatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam, quam propter eam sibi adipiscendam.

(3) S. Thom. l. c. ad 3.

quomodo potest diligere ? Non quod proximus sit magis diligibilis quam Deus, sed quod prius nobis occurrat ad diligendum, cum ex his quae animus novit, discat et incognita amare, iuxta pervulgatam Gregorii sententiam. Unde si quis proximum non diligat, argui potest quod nec Deum diligat, quia prius diligen-
dus proximus occurrit, ea scilicet dilectione quae etsi nondum 4
sit charitatis, est tamen suo modo ad charitatem introductiva.

Sic igitur sine contradictione ulla dicendum est quod ordo charitatis habet in capite dilectionem Dei super omnia simpliciter. Sed quid ferat ordinis ratio quantum ad obiecta secundaria, restat explicandum.

§ 2.

Principio notandum quod duplici modo accipi potest praedilectio quae in ordine charitatis importatur. Uno modo *ex parte obiecti,* id est *quoad quantitatem boni ad quod dilectus diligitur,* dum scilicet diligens vult uni maius bonum quam alteri. Et hoc modo ordo charitatis regulatur secundum comparationem diligendorum ad obiectum principale quod Deus est, ita nimirum ut ei qui est Deo propinquior, maius bonum ex charitate velimus. Nam licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet béatitude aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant.

Alio modo accipitur praedilectio *ex parte subiecti,* id est *quoad quantitatem dilectionis qua dilectus diligitur,* dum scilicet diligens plus et actuosius vult uni quam alii bonum illud ad quod diligit utrumque respective. Et hoc modo ordo charitatis regulatur secundum propinquitatem diligentis ad diligibile, ita nimirum ut quanto magis diligibile attinet ad diligentem, tanto maior et actuosior charitatis affectus ei debeatur: ita scilicet ut sibi propinquiores intensiori affectu diligat homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad bonum quantumvis maius.

Hinc primo, quantum ad bonum animae in qua est parti-

ceps essentialis beatitudinis, tenetur unusquisque semetipsun omnibus proximis anteferre, cum nemo sit unicuique tam prope attinens quam ipse sibi. Neque hic locum habet principium de Broelatione boni communis supra bonum privatum. Et ratio est quia in tantum commune bonum privato anteferendum est, in quantum pars naturali ordine plus diligit bonum sui totius quam proprium, omnia intelligendo iuxta ea quae in [redacted] i declarata sunt. Oportet igitur ut proportionalitas totius et partis semper servetur, ac per hoc. ut non fiat excursio extra ordinem et lineam boni in quo homo se habet ad communitatem ut pars ad totum, seu ut participans ad id a quo participat. Et ideo, nec quantum ad bonum honestum, nec a fortiori quantum ad bonum divinae beatitudinis, principium applicatur (in hoc enim genere boni non participat homo a communitate); sed applicationem habere potest quoad solum bonum utile, quia in hoc solo genere civitas est totum, et civis pars. Sed et bene notat Caietanus quod cum praeponit quis bonum temporale civitatis, proprio temporali bono, adhuc semetipsum magis diligit quantum ad animae bonum, quatenus sibi ipsi optimam eligit partem, id est. excellens virtutis opus. Omnibus igitur modis in ea linea, in qua homo a nullo ente creato vel individuo vel collectivo participat, tenetur semetipsum plus diligere quam proximos omnes, sicut etiam naturali ordine unaquaeque pars plus se diligit quam compartes.

Itaque sequenti gradu tantum venit dilectio proximi, et in hac linea tenetur unusquisque plus et actuosius diligere sibi conjunctiores. Coniunctiores autem dico secundum quamcumque necessitudinem, vel naturalis originis, vel vitae domesticae, vel civilis consortii, etc. Et ratio est quia secundum omnes istas necessitudines magis verificatur *proximi* ratio, id est attinentis ad nos, et ex consequenti, *ad nostram providentiam pertinentis.* Nec obstat omnino quod proximus *ille non sit aliis melior. Semper enim magis diligi debet ad illud bonum* ad quod diligitur, quam meliores ad bonum maius, ut dictum est superius. – Insuper, bonitas virtutis secundum quam aliqui appropinquant De<·, potest in hac vita accedere et recedere, augeri et etiam minui.

Et ideo semper possumus ex charitate velle quod isti qui sunt nobis coniuncti, fiant aliis meliores, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possint. – Denique considerandum venit quod in tantum etiam plus diligendi sunt ex charitat· , j.inqui, in quantum pluribus modis diligendi. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti, non habemus nisi amicitiam charitati. ; id conjunctos vero habemus aliquas alias amicitias secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta, ordinetur i<-ut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, conseq ‹ ns est ut charitas imperet actui cuilibet alterius amicitiae, sicut ars quae est circa finem, imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic, hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel affinis vel concivis, vel propter quodcumque aliud motivum ordinabile ad finem charitatis, potest a charitate imperari. Et ita ex charitate tam eliciente quam imperante, pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos. – Haec S. Thomas, a. 7. Omissis autem aliis particularibus determinationibus quae ad morales theologos spectant, iam ponendum est ultimum complementum quod est de ordine charitatis in patria.

Porro quoad patriam semper eadem principia valent, quamquam non omnino eamdem applicationem habeant, quoniam ibi cessabit provisio quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto secundum quamcumque necessitudinem magis provideat, et idcirco ex ipsa charitatis inclinatione plus diligat eum cui magis debet impendere charitatis effectum. – Primo igitur absque ulla possibili contradictione dicendum est quod remanebit in patria ordo charitatis quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. – De ordine autem uniuscuiusque ad alios, distinctione opus est, quia dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii vult, vel secundum quantitatem dilectionis. Et primo quidem modo plus diliget unusquisque meliores quam seipsum, minus vero, minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam.

Nec tunc erit tmipus proficiendi per meritum ad maius praemium, sicut nun- «ccidit. cum potest homo virtutem et praemium melioris ‹l ı iderare; sed voluntas uniuscuiusque in hoc sistet, quod erit determinatum divinitus. Alio autem modo plus aliquis seipsum diliget quam proximum etiam meliorem, quia quantitas dilectionis mensuratur secundum quod in bono dilecto plus vel minus cerificatur proprii boni ratio. Bonum autem quod diligit charitas, semper erit magis proprium diligenti ut in diligente ipso, quam ut in proximis sibi in Dei beatitudine associatis. Semper ergo hoc habebit charitatis ordo, ut sit intensior dilectio sui ipsius quam proximorum. – Tandem, quod attinet ad ordinem proximorum inter se, simpliciter praediligetur melior amore charitatis. Cessantibus enim providentiis et curis quibus in praesenti vita oportebat accommodari ipsam charitatem. tota vita beata consistet in ordinatione mentis ad Deum, et ideo ille ab unoquoque propinquior sibi habebitur, qui erit Deo summo sur. bono coniunctior. Cum quo tamen stat quod adhuc pluribus modis diligentur illi qui hic secundum quamcumque necessitudinem nobis obstringebantur. Non enim cessabunt ab animo beati caeterae honestae dilectionis species et causae: sed nihilominus omnibus istis rationibus praeferetur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumetur ex propinquitate ad Deum, per ordinem ad ipsum elicitum actum charitatis.

QUAEST. XXVII-XXXIIL

DE ACTU CHARITATIS

Deinde considerandum est de actu charitatis, et primo de principali actu elicito qui est dilectio; secundo de aliis actibus vel effectibus consequentibus.

Et quoad primum notanda occurrit propria natura dilectionis, ne forte pro synonymis habeas dilectionem et benevolentiam. Equidem benevolentia est aliquid ad dilectionem essentialiter pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus, et inde est quod pro dilectione ipsa soleat plerumque simpliciter usurpari

At si stricta nominum ratio observetur, statim apparebit quod benevolentia nihil plus dicit quam velle alicui bonum. Porro velle alicui bonum non explicat totam rationem amoris qui est dilectio. Nam dilectio dicit etiam inhaesionem affectus ad amatum, in quantum scilicet amans figitur in amato, et efficit se unum cum ipso, et sic ei bonum vult. In dilectione ergo includitur benevolentia, sed additur unio affectus quam nuda benevolentia non importat. Nihil enim impedit quin velimus aliquod bonum ei cui non sumus uniti per affectum, quanquam e converso impossibile omnino sit ut ei cui nos coniungit affectus, bonum non velimus. Imo amans inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati, quia ex quo assumpsit amatum quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati gerat in omnibus quae ad amatum spectant (1). Idem igitur est *dilectio* ac *benevolentiae amor,* non tamen idem omnino ac *benevolentia* sine addito; et secundum hoc, plenissime intelliges veritatem axiomatis de quo supra: amabile quidem bonum, unicuique autem proprium. Quidquid enim sit an erga omnino extraneum nuda benevolentia esse possit, non tamen benevolentiae amor, sive dilectio. Et ratio est quia ad unionem affectus qua amans inhaeret amato et in ipsum transformatur ut in idem sibi, ea inter amantem et amatum pro-

(1) Miros effectus amoris sic describit S. Thomas in III, D. 27, Q. 1, ad 4um: «Ex hoc quod amor transformat amantem in amatum, « facit amantem intrare ad interiora amati, et contra, ut nihil amati «amanti remaneat non unitum. Et ideo amans quodammodo penetrat «in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus. Et similiter amatum «penetrat amantem, ad interiora eius perveniens, et propter hoc dicitur « quod amor vulnerat, et quod transfigit iecur. – Sed quia nihil potest « in alterum transformari, nisi secundum quod a sua forma quodammodo «recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis « praecedit alia divisio, qua amans a seipso separatur, in amatum tendens. Et secundum hoc dicitur amor extasim facere et fervere, quia «quod fervet, extra se bullit et exhalat. – Quia vero nihil a se recedit, « nisi soluto eo quo intra seipsum continebatur, ideo oportet quod ab «amante terminatio illa qua infra terminos suos tantum continebatur, «amoveatur. Et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum «suis terminis non continetur. Unde et contraria dispositio dicitur cordis « duritia ».

I portio requiritur, quae nullum aliud fundamentum habere potest praeter communicationem in bono, ut experientia etiam teste manifeste comprobatur.

His igitur de principali actu charitatis dictis, considerandum restat de effectibus tum interioribus tum exterioribus qui ipsum consequuntur.

Primus interior effectus est gaudium. Nam gaudium ex amore causatur, vel propter praesentiam amati, vel etiam propter hoc quod ipsi amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. Charitas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, cum sit ipse sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, in amante est per nobilissimum sui effectum, secundum illud i Ioan. IV-16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate habetur. Insuper hoc gaudium admixtionem tristitiae non compatitur, nisi per respectum ad bonum divinum secundum quod participatur a nobis, pro quanto scilicet participatio ista impediri potest vel in nobismetipsis vel in proximis quos tanquam nos ipsos diligimus. Erit tamen quando omni ex parte implebitur, iuxta dictum Christi Ioan. XV-11, et quidem ultra id quod cogitare vel desiderare sufficimus. Non enim in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum, ut dicitur 1 Cor. II-9. Et hoc est quod dicitur Luc. VI-38; *Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Quin imo, cum nulla creatura sit capax *gaudii de Deo ei condigni,* inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed tale potius est ut homo debeat intrare in ipsum, secundum illud Matth. XXV-21: *Intra in gaudium Domini tui* (>).

(i) Nota quod cum dicit S. Thomas, gaudium de Dei praesentia in beatitudine esse *effectum* amoris charitatis, non est consequens quod includat in motivo charitatis aliquid pertinens ad proprium interesse. De gaudio enim illo ratiocinandum est sicut de desiderio beatitudinis, quod potest esse vel de beatitudine ut *per* quam nobis ipsis bene erit, vel de termino ultimo amicitiae qua ad Deum devincimur. Et primo quidem

Alius interior effectus est pax. Nani duplex uni<> (si de ratione pacis, una secundum ordinationem propriorum appctituun in unum, alia secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilu omnia referamus in ipsum; ex quo sequitur quod omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus ; muni sicut nos ipsos; ex quo contingit quod homo vult implci- voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Haec S. Thomas in ; raesenti.

De exterioribus autem actibus vel effectibus charit; . videlicet de beneficentia quae est exsecutiva benevolentia , et de eleemosyna quae est quaedam pars beneficentiae, et de correctione fraterna quae est quaedam eleemosyna, non est hic dicendi locus, quia haec iam pertinent ad morales theologos. Unde statim veniendum est ad ultimam disputationis partem.

QUAEST. XXXIV-XLIV.

DE VITIIS OPPOSITIS CHARITATI ET DE PRAECEPTIS AD EAM PERTINENTIBUS

Dupliciter aliquid contrariatur charitati; prout charitas consideratur vel ut amor Dei *simpliciter,* vel ut amor Dei *super omnia.* - Si consideretur ut amor Dei super omnia, sic omne indiscriminatim peccatum mortale habet directam oppositionem ad eam, quia quodlibet mortale peccatum ponit adhaesionem ad creaturam tanquam ad ultimum finem. « Quicumque autem in « re temporali finem sibi constituit, ex hoc ipso quantum ad af-

modo desiderium beatitudinis seu visionis Dei nequaquam pertinet ad gratuitum amorem, ut in terminis videre est; et timens amittere beatitudinem hanc, nihil aliud timet quam poenam quae ipsum miserum faciat. Secundo autem modo vere est amoris gratuiti et perfecti, quia ut ait Angelicus in III, D. 34, a. 3, q. 1 ad 2um: «Amicus quamvis «delectationem habeat ex praesentia amici, non tamen propter hoc «quaerit amici praesentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum « ipsum cui vult coniungi quantumcumque potest ». Et in hoc sensu dixit

«fectum suum p/ · -ponit creaturam creatori, diligens plus crea « turam quam creatorem ; finis enim est quod maxime diligi « tur (x) ». – Si autem consideretur charitas ut Dei et proximi amor simpliciter, ic directe ei contrariantur illa quae in prae senti recenset S Thomas: primo *odium* quod opponitur dilectioni^ secundo *in; 'dia* quae opponitur gaudio charitatis, tertio *discordia* et schisma quae opponuntur paci, quarto offensio et *scandalum* qu · opponuntur beneficentiae. – Sed de peccato mortali in sua habitudine ad charitatem, iam alias satis tuse dictum est (2). De caeteris vero quae modo magis speciali rationem charitatis destruunt, late tractant moralistae, et nihil occurrit quod speculativae considerationi peculiariter subiaceat. Unde, omnibus his nunc praetermissis, superest tantum ad praesentis disputationis conclusionem, ut breviter exponantur principia quae de praeceptis charitatis sunt,

Consulto autem dixi de praeceptis charitatis, et consequenter de obligatione qua ad eius actum obstringimur; non autem de necessitate medii qua actus ille necessarius vel non necessarius esse potest ad justificationem ; hoc enim notum supponitur ex dictis in tractatu de Poenitentia. Sane vero, ubi quaeruntur dispositiones pro justificatione sufficientes ex solo opere operantis, certa et rata theologorum sententia est, actum charitatis sive contritionis perfectae esse in ratione medii omnino necessarium. Tunc enim ea exigitur personalis dispositio, quae limen supremae virtutis attingat, illius nempe virtutis dico, quae cum caeterarum omnium sit forma, nexu indissolubili cum ha-

etiam Augustinus, Serm. 178, n. 11: < Si amas videre Deum tuum, si « in hac peregrinatione illo amore suspiras, ecce probat te Dominus Deus « tuus, quasi dicat tibi : Ecce fac quod vis, imple cupiditates tuas, ex« tende nequitiam, dilata luxuriam, quidquid libuerit licitum puta ; non • hinc te punio, non te in gehennam mitto, faciem meam tantum tibi « negabo. Si expavisti, amasti. Si hoc quod dictum est, faciem suam «tibi negabit Deus tuus, *contremuit cor* tuum in non videndo Deum «tuum, magnam poenam putasti, gratis amasti».

(1) S. Thom. *De Perit.* q. 28, a. 3.

(2) De natura et *ratione* peccati personalis, passim

bituali gratia coniungitur. Et talis actus non est nisi actus charitatis ex gratia operante positus, ut constat. Quomodo autem in ordine ad justificationem quae est ex opere operato, eadem ratio non valeat, sed pro remotione obicis in sacramentis mortuorum satis sint fidei et spei actus cum simplici attriti, ne excludente voluntatem peccandi, suis locis declaratum invenies. Hinc tota quaestio nunc restringitur ad *praeceptum,* τμ. l nemo sciens et prudens violare potest quin eo ipso estatu iustitia. . (idat, si gratiam praehabebat, vel novum incurrat peccati reatum, si secus.

Porro praeceptum charitatis expressum habetur Mare. XII-jo, his verbis: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum. Secundum autem simile est illi: Diliges proximum tuum tanquam teipsum. Maius horum aliud mandatum non est.* Sed iam quaeritur quid sit diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota virtute seu fortitudine. Eleganter rem exponit S. Thomas in praesenti Q. 44, a. 5: «Considerandum, inquit, quod dilectio «est actus voluntatis quae hic significatur per *cor;* nam sicut « cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita « etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi « qui est obiectum charitatis, est principium omnium spiritualium « motuum. Tria autem sunt principia actuum quae moventur a « voluntate, scilicet intellectus qui significatur per mentem ; vis « appetitiva inferior quae significatur per *animam ;* et vis exse-* cutiva exterior quae significatur per fortitudinem seu *virtutem.* « Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, « quod est *ex toto corde,* et quod intellectus noster subdatur « Deo, quod est *ex tota mente,* et quod appetitus noster reguletur « secundum Deum, quod est *ex tota anima,* et quod exterior « actus noster obediat Deo, quod est *ex tota fortitudine vel vir-‹ tute* Deum diligere ».

Nunc autem dupliciter id impleri contingit. Primo, quatenus totum cor hominis semper actu feratur in Deum, et haec est perfectio charitatis patriae, quae non est possibilis in hac vita. Unde Apostolus, Philip. III-I2: *Non quod iam acceperim aut*

iam perfectus i»i, sequor autem si quo modo comprehendam, quasi tunc perfectionem expectans, cum ad comprehensionem, id est ad bravium supernae beatitudinis pervenerit. Secundo, quatenus identidem convertamur ad Deum actuali motu charitatis qui nosmetipsos et omnia nostra ad ipsum ita referat et ordinet, ut nihil compatiatur in nostris actibus quod sit *contra* divinum bonum super omnia dilectum et diligendum, (et hoc est de primaria intentione praecepti); nihil etiam quod $\\. *praeter,* (et hoc est de secundaria eius intentione tantum, omnia intelligendo iuxta principia tradita ubi de moralitate actuum, et de differentia inter mortale et veniale peccatum). Et hoc posteriori modo omnibus viatoribus praeceptum datur diligendi Deum.

Hinc primo, cavendum sedulo ne amor perfectae charitatis tanquam res de solo consilio, solis perfectis reservata traducatur. Imo vero res est de praecepto primario: *Hoc eat maximum et primum mandatum,* ait Dominus in Evangelio, et non dicit primum et maximum consilium. Unde huic auctoritati innixi theologi unanimiter docent, praeceptum hoc, utique qua parte affirmativum est, obligare stricte, non tantum per accidens, sed per se, neque solum in rarissimis quibusdam circumstantiis, sed modo ordinario et pluries in vita. Ad quod quidem propositum faciunt tres e sexaginta quinque propositionibus ab Innocentio XI damnatis. Quinta quae sic sonat: *An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.* Sexta quae ita effertur: *Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum charitatis erga Deum.* Septima demum quae sic habet: *Tunc solum obligat, quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam qua iustificari possimus (f).* Ubi vides non esse somniandum quod perfectus amor eatenus tantum ab homine requiratur, quatenus deficiente possibilitate suscipiendi sacramentum, ad consecutionem iustificationis necessarius esse possit Quippe magnum ac primum legis mandatum obligat per se, et independenter etiam a quibuscumque accidentalibus circumstantiis.

d) Enchirid, η. ıi̇55·’»57·

Hinc secundo cavendum ne ad solos perfectos p miiere charitatis actum existimes, hoc nimirum nomine quod actu ille amor perfectus dici consueverit. Aliud quippe est perfe< i .mmis actus identidem positus, aliud vero est perfectio a qua heroes sanctitatis perfecti denominantur. Communis enim sanet t : ea est quae consistit in simplici adimpletione praecepti <pi pii mariam eius intentionem, ut supra. Perfectior illa, qua»· nititur in praecepto adimplendo etiam quoad intentionem secund u. <m. Perfecta illa quae pro possibilitate praesentis vitae appropinquat ad charitatem beatorum semper in actu. « Nam etsi compo hen- « sorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari «tamen debemus ut in similitudinem illius, quantum possibile «est, nos trahamus: et in hoc perfectio huius vitae consistit, ad «quam per consilia invitamur. Manifestum namque est quod hu- « manum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto ma- «gis a multis revocatur. Sic igitur tanto perfectius animus ho- « minis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu «temporalium revocatur... Omnia igitur consilia quibus ad per· «fectionem invitamur, ad hoc pertinent, ut animus hominis ab «affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens ten- « dat in Deum, contemplando, amando, et eius voluntatem im- « plendo » (1).

(1) S. Thom. Opusc. *De perfectione vitae spiritualis,* c. 6. Et 1. 3 c. Gent. c. 130; «Quia optimum hominis est ut mente Deo inhaereat «et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa di- « versa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, «dantur in divina lege consilia quibus homines ab occupationibus prae· «sentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agen- cies. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam, ut sine «eo iustitia esse non possit; non enim virtus et iustitia tollitur si homo «secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur; et «ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia, et non «praecepta, in quantum suadetur homini ut propter meliora minus bona « praetermittat. Occupatur autem humana sollicitudo secundum commit* « nem modum humanae vitae, erga tria. Primo quidem circa propriam «personam, quid agat aut ubi conversetur. Secundo autem circa per- « sonas sibi coniunctas, praecipue uxorem et filios. Tertio circa resex-

Hinc terno, removendum illud praeiudicium ex lansenismo residuum, quod perfecti amoris actus sit aliquid magnae difficultatis. Id enim falsissimum esse apparet manifeste, quia actus ille intra limites communis gratiae continetur, utpote existens intra "limites praecepti omnibus impositi, imo in capite omnium praeceptorum. Insuper, omnis creatura rationalis naturali inclinatione suae voluntatis inclinatur ad diligendum Deum super omnia, ut iam notatum est ex S. Thoma in prima Parte, Q. 60, a. 5. Et supposita elevatione ad finem supernaturalem, haec inclinatio connaturaliter est ad amorem etiam amicitiae qui charitas dicitur. Equidem verum est quod in statu naturae lapsae multa sunt ex concupiscentia orta, quae nos in oppositnm trahunt, et elidunt naturalem illam vel connaturalem inclinationem voluntatis. Sed considerandum quoque, quod quidquid in actu

« teriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad « amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur homini « in lege divina consilium *paupertatis,* ut scilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Ad « amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum datur homini consilium de *virginitate vel continentia.* Ad amputandam autem «sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium *obedientiae,* per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori. «Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens « hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria « maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem quae consistit in hoc quod *Deo* vacetur. Possunt etiam dici perfectionis efiectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens «est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et « desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus' feratur in Deum abiiciat, non solum rerum curam, et uxoris et prolis aflectum, sed etiam sui ipsius. Et hoc signant verba Scripturae. Dicitur enim Cant. VIII-7 : *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam* Et Matth. XIII-45: *Simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa, abiit et vendidit omnia quae habuit, et emit eam* ·

perlecti amoris difficile invenitur, iam superatur per propositum abrenuntiandi peccato in simplici etiam attritione inclusum. Et ideo, supposita voluntate a peccato aversa quae ad quamlibet justificationem necessario et semper requiritur, quasi impedimento iam sublato, facillimum deinde est ascendere ad cor altum, absumendo motivum charitatis, quo nihil suavius, nihil iucundius, imo per quod cuncta dura mitescunt. « Omnia enim saeva et imma- ‹ nia, prorsus facilia et prope nulla efficit amor. Quante ergo «certius ac facilius ad veram beatitudinem charitas facit, quod «ad miseriam, quantum potuit, cupiditas fecit! Non immerito «ille vas electionis cum ingenti laetitia dixit: Non sunt condi « gnae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae reve « labitur in nobis. Ecce unde illud iugum suave est, et sarcina «levis. Et si angusta est paucis eligentibus, facilis tamen omni- « bus diligentibus. Dicit Psalmista : *Propter verba labiorum tuo- « rwn ego custodivi vias duras.* Sed quae dura sunt laboranti « bus, eisdem ipsis mitescunt amantibus. Propter quod ita di- « vinae pietatis dispensatione actum est, ut interior homo qui « renovatur de die in diem, non adhuc sub lege positus, sed « iam sub gratia exoneratus sarcinis innumerabilium observatio- « num, quod erat revera grave iugum, sed durae cervici conve- « nienter impositum, facilitate simplicis fidei, et bonae spei, et « sanctae charitatis, quidquid molestiarum exteriori homini forin- ‹f secus intulisset ille princeps qui missus est foras, interiori « gaudio leve haberet. Nihil enim tam facile est bonae voluntati « quam ipsa sibi, et haec sufficit Deo. Quamtumlibet ergo sae- « viat iste mundus, verissime angeli nato in carne Domino cla- « maverunt : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus « bonae voluntatis,* quia eius qui natus erat, suave iugum est, et «sarcina levis (x) s.

(i) August. Serm. 70, n. 3.

EPILOGUS

Haec cie virtutibus Christianis, quantumvis imperfecta, et suo adhuc complemento (ad virtutes morales quod spectat; destituta, studiose lector, accipe. Multa sane sunt quae in factura operis non immerito desiderabis. Desiderabis enim, nunc quidem maiorem abundantiam tum in expositione dogmatis, tum in oppositorum errorum confutatione; nunc maiorem perspicuitatem in ordinata deductione doctrinae a suis primis principiis: nunc meliorem apparatum in ordine ad praesentes temporum circumstantias, aut quidquid aliud eiusmodi quod pro tua peculiari indole iure potuisses exigere. Unum tamen non frustra requires, videlicet sensum catholicum, maiorum traditioni inhaerentem, et per omnia pendentem a ductu et magisterio eorum quibuscum usque ad consummationem saeculi affuturum se promisit Christus, w/ *iam non. simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris,* quemadmodum apostolus praeterita commemorans et futura praesagiens dixit.

Est autem quaedam schola novella quae huic traditional· theologiae vehementer adversatur, et iam in lumine solis haereses omnes in Hermesio et Gunthero a Vaticanis Patribus anathematizatas exsuscitat: haeresim de fluctuante et nequaquam fixo dogmatum sensu, haeresim de accommodanda doctrina revelata ad fallacem mensuram philosophicorum systematum quae hodiedum in mundo pervulgantur, haeresim de confusione fidei divinae cum cognitione autochtona humanae mentis, haresim de criteriis revelationis iam non quaerendis in obiectivis signis seu externis factis divinam locutionem sigillantibus: ut caetera praetermittam quae heterodoxe sentit, tum de vi et ratione ordinarii magisterii totius Ecclesiae per orbem dispersae, tum de nor. curandis notis haeresi inferioribus, tum de reiicienda omni doc·

trinali auctoritate praeter supremam, et quidem ex tota plenitudine potestatis agentem, tum de aliis permultis quae nunc commemorare non vacat.

Quod autem mirum cuipiam fortasse videbitur, omne : istae novitates proponuntur sub specie pietatis et zeli animarum. Dicunt Ecclesiam esse pro hominibus, non autem horni: s pro Ecclesia. Multo enim magis Ecclesiae applicatur id quod de seipso Christus dixit: *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare,* cum non sit discipulus super magistrum, neque apostolus supra eum qui misit illum. Hinc necessitas Ecclesiae imposita, accommodandi se conditionibus temporum, et prae primis quidem, adaptandi doctrinam sacram ad novam orientationem spiritus moderni, ne (quod absit) in perditionem animas abire sinat. Existimant autem se habere missionem a Deo ad efficiendam adaptationem hanc, seseque muniunt exemplo scholasticorum medii aevi. Si enim, inquiunt, scholastici accommodaverunt theologiam philosophiae aristotelicae iam antiquatae, quidni alia nunc fieret accommodatio secundum praesentem evolutionem cogitationis humanae quae iugi progressu in dies perficitur ? Audax sane, ut ipsi tandem aliquando agnoscunt, innovatio, sed quae hac ipsa de causa ad eos tota devolvitur. Quippe audaces initiativae, etiam illae quae iustae, quae sanctae, quae necessariae sunt, nusquam ab auctoritate ducunt originem, quia auctoritas ex natura et indole sua conservatrix est. Restat igitur ut a privatis sumant principium : quod etiam quibusdam exemplis utcumque confirmare tentant ex historia sacra vel annalibus ecclesiasticis.

Sed isti boni viri simplicitate lectorum suorum abutuntur. Abutuntur in primis cum dicunt scholasticos medii aevi adaptasse theologiam philosophiae aristotelicae; in qua quidem assertione a veteribus Protçstantibus innovata (1), falsitas est, calumnia est,

(1) Inter alia quae contra Concilium Tridentinum debacchatur, Paulus Sarpi apud Pallavicinum 1. 7, c. 14, dicit: « Che s'aspettava «che fosse proveduto agli Scolastici ed a' Canonisti. A questi che danno «le divine propriété al Papa sin'a cbiainarlo Dio, dandogli infallibilità, «e facendo 1' istesso tribunale d' ambedue... Agli scolastici, perché *hanuo*

summa ipsi l cksiae illata iniuria est. In primis falsitas est, et quae parum criticae in suis auctoribus monstrat. Quisquis enim non ex toto peregrinus est in operibus principum Scholae, luce meridiai i clarius agnoscet quod si quaedam adaptatio fuit, •non certe theologiae ad philosophiam aristotelicam, sed quod longe diver π n est, philosophiae aristotelicae ad theologiam. Rationem methodi et disciplinae scholasticae vel in ipso ingressu *Summae* a S. Thoma declaratam invenies: ‹ Dicendum, inquit, «quod hae scientia (theologia) accipere potest aliquid a philo- « sophicis diciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed « ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia tra- « duntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed « immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab « aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam *f* inferioribus et ancillis, sicut architectonicae utuntur submini- « strantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur ' eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed * propter defectum intellectus nostri qui ex his quae per natu- « ralem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscun- « tur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae « in hac scientia traduntur » (1). Non ergo philosophiam aristotelicam amplexi sunt scholastici ut regulam ad quam flecterent theologiam, absit: sed omnino ex inverso, ut disciplinam subsidiariam in qua agnoverunt signatum lumen rectae rationis humanae, quamque hoc titulo iudicaverunt natam inservire ad manifestationem «joctrinae fidei, eique iuxta consecratam apud ipsos locutionem, *ancillari.* Nam, ut Canus 1-8 de locis theologicis annotavit, vasa argentea et aurea, caeteramque Aegyptiorum suppellectilem, etiamsi commodatam acceperimus, iure nostra facere possumus, inque fidelium usus vindicare (2|. Sed et

•ifalto fondamento della dotirina ertsliana la filosofia d'Aristotele e «lasciata la Scrittura, etc.».

(i) S. Thom. i part. q. i, a. 5 ad 2"".

(2) « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et rider nostrae accommodata dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab « eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.

a Paulo discunt theologi, vel inscriptionem fortuitam arte torquere in argumentum fidei, et quae in alium usum scripta sunt, ea ad emolumentum ecclesiasticae doctrinae convertere (1). Unde assertio qua dicitur scholasticos adaptasse theologiam philosophiae aristotelicae, est assertio e diametro contraria veritati. Et non solum falsa, sed et calumniosa assertio est, iniuriosa quoque Ecclesiae quae Scholae principes ut sanctos et doctores proprios veneratur. Adaptare enim theologiam philosophiae, nil minus est quam adstruere suprematiam rationis humanae supra doctrinam sacram, quod meram haeresim sonat; et quisquis

«Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia quae «populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta «de auro et argento, et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto «sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commo«dantibus ea quibus non bene utebantur: sic doctrinae omnes Genti«lium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas «supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, «de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed «etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores... Quod eorum tam«quam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de qui«busdam quasi metallis divinae providentiae quae ubique infusa est, « eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum « abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet «ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii.. «Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus « quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cy« prianus doctor suavissimus et martyr beatissimus ? Quanto Lactantius ? «Quanto Victorious, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? Quanto « innumerabiles Graeci ?... Quibus omnibus viris superstitiosa Gentium «consuetudo disciplinas quas utiles habebat nunquam commodaret, si «eas in usum colendi unius Dei, quo vanus idolorum cultus exscinde• retur, conversum iri suspicaretur. Sed dederunt aurum et argentum «et vestem suam exeunti populo Dei de Aegypto, nescientes quemad« modum illa quae dabant, in Christi obsequium cederent. Illud enim «in Exodo factum, sine dubio figuratum est, ut hoc praesignaret». August. 1. 2 *de doctr. christ.,* c. 40.

(1) Act. XVII-23 : « Praeteriens enim et videns simulacra vestra, « inveni et aram in qua scriptum erat : Ignoto Deo. Quod ergo igno« rantes colitis, hoc ego annuntio vobis».

eiusmodi negotium unquam attentaverit, iste inter rationalist»? et cuiusvis tandem heterodoxi nominis doctores locum habebit inter catholicos non habebit.

Abutuntur ergo boni viri simplicitate nostra, cum operi suo vindicant similitudinem et analogiam cum opere Scholasticorum (x). Abutuntur etiam magis, cum ad conciliandam gratiam suae methodo immanentiae, tranfigurant se in angelos lucis, afferentes in medium necessitatem subveniendi periculo animarum, et retrahendi homines coaevos ex abysso incredulitatis. Fidenter enim dixerim, nullum esse medium methodo ista efficacius, ad praecludendum hominibus viam illius fidei quae sola fundamentum est salutis et radix totius iustificationis. Et quid tandem iuvabit opponere, novitatem methodi afficere credibilitatem, non fidem ? Imo, fidem plane, fidem ipsissimam. Nam etsi aliud sit credibilitas, aliud fides, credibilitas tamen tota est in ordine ad

(i) Id quidem in omni *hypothesi,* hoc solo nomine quod sensuir. dogmatum ad philosophica inventa flectere volunt. Quanto magis in *thesi,* ratione habita illius philosophiae cui iam esset accommodanda theologia ! In qua quidem minimum omnium inconveniens est, quod pro x et to, pro primo principio et ultima conclusione habeat verbum Pilat: : *Quid est veritas?* Accipe specimen in propositionibus desumptis ex novorum apologetarum scriptis: « Y a-t-il des réalités en soi, ou n'y en « a-t-il pas, c' est la question que se pose tout homme, et fait de son «existence un drame. - Notre certitude d'être ne peut avoir de force «et de solidité, que lorsqu'elle a passé par l'épreuve, et l'épreuve «c'est la vie tout entière. - Pour avoir la certitude d'être, sans crainte « de s'illusionner, il faut se déifier, ou au moins prendre dans une cer« taine mesure la forme divine. - Toute certitude d'être qui a une autre « base que la concentration et la fixation en Dieu, est illusoire et tou« jours prête à s' effondrer. - S'imaginer qu' à elle seules, par la vertu « logique de leur forme démonstrative, les preuves peuvent nous ftire «connaître l'existence de Dieu, c'est une prétention si constamment «démentie par les faits, qu'on s'étonne encore de la voir se produire. «- C'est en cherchant à être par le dedans, que nous pouvons être «certains de l'existence des autres êtres, comme nous sommes certain', «de l'existence de Dieu-. Haec quomodo et inter se et cum sensu communi cohaereant, frustra forsitan requires. Interim vero puto quod sat longe distamus a philosophia apta nata ancillari theologiae.

fidem; et ex quo construis credibilitatem qua unumquodque ideo et eatenus credibile asseritur, quia et quatenus congruit subiectivis naturae aspirationibus, consequitur logica consequentia, reipovendam esse omnem fidem praeter eam cuius motivum sit haec ipsa quam dicis, immanens aspiratio. Sicut Imi i id credebant de Messia, quod congruebat autochtonis aspir.u onibus Israel, id discredebant quod non congruebat. Messi im :pectabant triumphantem, et fundantem regnum suum in medio contribulium suorum, qui terrestris eius gloriae participes terent. Id inveniebant in Isaia, IX-6 : *Parvulus natus est noms, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, fortis, pater Juturi saeculi.* Id in Psalmo CIX-2 : *Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion, dominare in medio inimicorum tuorum.* Id in Daniele, VII-14 : *Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient; potestas cius potestas aeterna quae non auferetur, et regnum quod non corrumpetur.* Frustra autem clamabat Isaias, LIII-i : *Quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est?.,.. Non est species ei neque decor, et vidimus eum, et non erat aspectus, despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem,* Messiam monstrans pervenientem ad triumphum per passionem, humiliationem, et mortem. Frustra canebat David in persona Messiae loquens : *Ego autem sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis.... Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea.* Frustra Daniel vaticinabatur: *Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt, ut ungatur Sanctus Sanctorum... Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus qui eum negaturus est.* Haec iam non congruebant indigentiae expansionis quae in stirpe hebraica erat. Credebant ergo gloriosa de Messia suo, discredebant opprobriosa. Sed et ea quae credebant, procul dubio fide theologica et salutari non credebant.

Proinde novi nostri apologetae unius tantum rei obliti esse videntur, videlicet ipsius unici finis apologiae christianae, qui est ducere homines ad fidem theologalem seu divinam, extra quam

nulla ‹·i Nam methodus eorum, nedum ad eam fidem ducat, qua plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis praestatur obsequium, ducit plane ad oppositum, nimirum ad arbitrariam quamdam opinionem, eamque in puro naturalismo fundatam ac penitus incardinatam. Et quid, quaeso, refert si de doctrina quam hristianam vocas, talem hominibus infundas credulitatem ? Quid hoc ad salutem ? Quid non potius ad perditionem, si opinionis principia ea sint, quae faciant unumquemque sibi ipsi tanquam regulae et normae inhaerere, mentem et cor ab unico motivo auctoritatis Dei et subiectione ei debita aver tendo, et nullum nisi fidei cuidam rationalisticae locum relinquendo ? Utere ergo, ut vis, convenientiis quae sunt inter doctrinam revelatam et veras naturae exigentias, ad removendum prohibentia obstacula. Appella ad aspirationes cordis, invoca testimonium animae naturaliter christianae, ut quod prius exosum forte erat, nunc incipiat delectare, et quod contra rationem, contra inditam inclinationem, contra omnia intima humanae naturae esse reputabatur, sub alia luce iam appareat. At. quaeso, ne in his reponas proprium ac directum credibilitatis fundamentum. Ne praesertim mortiferum principium statuas: nullam esse veritatem alicuius valoris quoad nos, nisi autochtonam, et ex proprio fundo pullulantem, sicut pullulat planta e germine suo.

Sed haec sub *Novae Scientiae* nomine passim pervulgantur, et hac de causa, gnosim aliquam sublimen atque transcendentem plerisque, ut assolet, videntur continere. Esto. Verumtamen si scientia est, nonnisi pars et dependentia illius scientiae quae iam a longo tempore summo studio molitur ut, Deo a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel naturae regnum stabiliatur f1). Pars illius scientiae quae apud quosdam catholici nominis viros maiori in dies auctoritate pollens, negat Deum ex suis operibus posse agnosci. Hominem e simio ortum, sin minus quoad animam, at certe quoad corpus stulte et inverecunde profitetur. Scripturam a Deo inspiratam omni sublimitate, omni mysterio.(i)

(i) Vatic. Const. *Dei Filius* in prooemio.

omni sensu spirituali privat. Historiam sacram et magnifica Dei opera, tum in educatione generis humani, tum in praeparatione adventus incarnati Verbi, ad vulgarium eventuum proportionem omni ope reducere nititur, si tamen, quod peius est, mythicis, paganorum fictionibus eam assimilare non vereatur. Et haec scientia sub arbore malo initium habuit, in die qua ab apostata angelo corrupta est mater nostra, violata est genitrix nostra. Haec scientia aut impia est aut plumbea, circa materialem litterae corticem tota occupata: timet enim ne forte assum.ns alas, et paulo altius progressa, attrectet Deum aut inveniat. Haec denique scientia gelida est, et in brumalibus poli borealis regionibus concepta, ad easdem gelidas oras sensim sine sensu hominem pellit, ubi infelix ille longe ab omni ideali, longe a fonte luminis, calorjs, et vitae (Deo), miserrime contabescat.

Tu autem, studiose lector, memento quia filius sanctorum es, et vitam illam expectas quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo i1).(i)

(i) Tob. II-18.

INDEX

DE VIRTUTIBUS THEOLOGALIBUS IN SPECIE
DE FIDE

DE CHARITATE

IMPRIMI POTEST

IOSEPHUS Filograssi S. I.
Praepositus Provinciae Romanae

Nihil obstat quominus imprimatur.

Patavii - die XI Iunii 1928

Can.eus Doct. Aemilius Seraglia
Cens. Eccl.

IMPRIMATUR

Patavii - die XII Iunii 1928

Can.eus Doct. Primus Carmionoto
Vic. Gen.